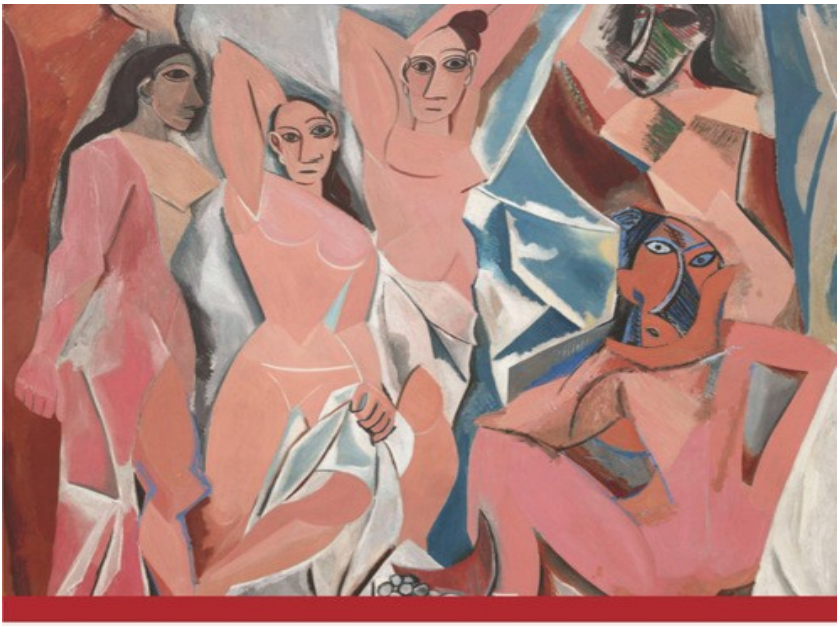


Andrei

OIŞTEANU

Sexualitate şi societate

Istorie, religie şi literatură

POLIROM

Andrei
OIŞTEANU

Sexualitate şi societate

Istorie, religie şi literatură

Ediţie ilustrată

POLIROM
2016

© 2016 by Editura POLIROM
www.polirom.ro
Editura POLIROM
ISBN ePub: 978-973-46-6146-6
ISBN PDF: 978-973-46-6147-3
ISBN print: 978-973-46-2229-0
Coperta: Radu Răileanu
Pe copertă: Pablo Picasso, *Domnişoarele din Avignon*

(1907),
© Succession Picasso 2016

ANDREI OIŞTEANU (n. 1948) este cercetător, membru în Consiliul Ştiinţific al *Institutului de Istorie a Religiilor* (Academia Română), conferenţiar la *Facultatea de Litere* (Universitatea din Bucureşti) şi preşedinte al *Asociaţiei Române de Istorie a Religiilor*. Domeniile sale predilecte sunt etnologia, antropologia culturală, istoria religiilor şi a mentalităţilor. Este doctor în ştiinţe umaniste (Universitatea din Bucureşti) şi membru al *Uniunii Scriitorilor din România*.

Cărţi publicate în limba română: *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, Dacia, 1980 (ediţia a II-a, Polirom, 2012); *Motive şi semnificaţii mito-simbolice în cultura tradiţională românească*, Minerva, 1989; *Cutia cu bătrâni* (roman), Meta, 1995 (ediţia a II-a, Cartea Românească, 2005; ediţia a III-a, Polirom, 2012); *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, Nemira, 1997 (ediţia a II-a, 1998); *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, Humanitas, 2001 (ediţia a II-a, 2004; ediţia a III-a, Polirom, 2012) (Premiul Uniunii Scriitorilor din România – Asociaţia Bucureşti; Marele Premiu al ASPRO – Asociaţia Scriitorilor Profesionişti din România; Premiul pentru cea mai valoroasă carte acordat de revista *Sfera Politicii* şi Fundaţia „Societatea Civilă”; Premiul Fundaţiei „Sara & Haim Ianculovici” – Israel); *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*, Polirom, 2004 (ediţia a II-a, 2013); *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Polirom, 2007 (ediţia a II-a, 2014); *Narcotice în cultura română. Istorie, religie şi literatură*, Polirom, 2010 (ediţia a II-a, 2011; ediţia a III-a, 2014) (Premiul special al Uniunii Scriitorilor din România).

Cărţi publicate în alte limbi: *Cosmos versus Chaos: Myth and Magic in Romanian Traditional Culture*, The Romanian Cultural Foundation Publishing House, 1999;

Das Bild des Juden in der rumänischen Volkskultur, Hartung-Gorre Verlag, Konstanz, 2002; *A képzeletbeli zsidó a roman kultúrában* (ediţia în limba maghiară a volumului *Imaginea evreului*), Kriterion Könyvkiadó, 2005; *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, Edizioni Fiorini, Verona, 2008; *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East European Cultures*, University of Nebraska Press, 2009 (Premiul „A.D. Xenopol" al Academiei Române); *Konstruktionen des Judenbildes: Rumänische und Ostmitteleuropäische Stereotypen des Antisemitismus*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2010; *Les Images du Juif: Clichés antisémites dans la culture roumaine*, Éditions Non Lieu, Paris, 2013; *Rauschgift in der rumänischen Kultur: Geschichte, Religion und Literatur*, Frank & Timme Verlag, Berlin, 2013.

Andrei Oişteanu a fost distins cu *Ordine della Stella della Solidarietà Italiana* conferit de Preşedintele Italiei (2005) şi cu *Ordinul Naţional Steaua României* conferit de Preşedintele României (2006). A contribuit cu studii şi eseuri la peste treizeci de volume colective publicate în ţară şi străinătate. Lucrările sale au fost publicate în SUA, Germania, Italia, Franţa, Marea Britanie, Austria, Olanda, Belgia, Israel, Croaţia, Polonia, Cehia, Ungaria, Republica Moldova. În 2012, Editura Polirom a iniţiat seria de autor „Andrei Oişteanu", în care au mai apărut până în prezent: *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*; *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*; *Cutia cu bătrâni* (roman); *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*; *Narcotice în cultura română. Istorie, religie şi literatură*; *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*.

Table of Contents

Cuvânt înainte
1. Ius primae noctis în Antichitate
„Dreptul primei nopţi"

Epopeea lui Ghilgameş
Vechiul Testament
Lumea greco-romană
2. „Dreptul” şahului, sultanului şi hanului
Soţia infidelă şi jurământul de castitate
O mie şi una de nopţi
Fecioare făcute cadou
„Obicee turceşti”
Dezvirginări rituale în Orient
3. „Dreptul” suveranului şi al seniorului în Europa medievală
Imperiul Bizantin
Peninsula Italică
Insulele britanice
Franţa şi Spania
Transilvania
Privilegiu sau datorie rituală?
4. Le droit du seigneur în literatura europeană (sec. XVII-XIX)
Legenda lui Don Juan
Iluminiştii francezi
La nunta lui Figaro
Balzac, Dostoievski, Apollinaire
5. De la „dreptul seniorului” la „taxa pe feciorie”
„Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc”
„Dreptul” seniorului de a (dez) aproba căsătoria
Taxa pe feciorie
6. Splendorile şi mizeriile vaginului
L’Origine du monde
„Du-te-n mă-ta!”
Scurgeri de sânge placentar
Scurgeri de sânge menstrual
7. Cultul virginităţii miresei vs cultul virilităţii mirelui
Imnul himenului
Cultul dezvirginării vs cultul non-dezvirginării
Asimetrii între genuri
Proba virginităţii miresei

Oprobriul public
Ritualul cearşafului însângerat
Sexualitatea obiectelor
„Certificat de virgină”
Ceremonialul spălării pe mâini
8. Sexualitatea locuinţei
„Casă de piatră”
Vatra casei
Hortus oclusus
„Păzitorii pragului”
Bărbatul şi femeia iubită, ostaşul şi cetatea râvnită
9. Sexualitatea părului
Părul fetelor vs părul femeilor
Tradiţionalism şi modernitate
Părul bărbaţilor
10. Sexualitatea piciorului
Fetişuri erotice: piciorul, pantoful şi mersul iubitei
Podofilia în literatura populară şi în cea cultă
11. Sexualitatea limbajului
DEX-ul şi sexul
„Castrarea” enciclopediilor
Agenţia de Stat pentru Protecţia Moralităţii
12. Frumoasa şi bestia: relaţii magico-erotice
Fecioara legând fiara
Nuditatea rituală şi legarea magico-erotică
Tipologia răpunerii monstrului
Patria vs Matria
13. „Fecioara veninoasă” şi gynophobia
Vaginul otrăvit în legendele lui Alexandru Macedon
Moartea defloratorului de rangul doi
Ecouri în Evul Mediu
Foamea şi libidoul
14. Vagina dentata
„Complexul castrării”
Deflorarea rituală
Vaginul cu dinţi în folclorul românesc
Vaginul cu dinţi în literatura cultă românească
15. Eros & Ethos

Sexualitate şi ideologie
Sexualitate şi propagandă
16. „Dreptul” masculului
Conducătorul haitei şi „lupii tineri”
„Dreptul” craiului de mahala
17. Etalarea publică a potenţei sexuale
Regicid ritual
În folclorul românesc
În Vechiul Testament
Hiperpotenţa sexuală a suveranului
Expunerea (im) potenţei sexuale
18. Probarea publică a impotenţei sexuale
Impotenţă sexuală şi politică
Proba cu martori
Mirele impotent şi suplinitorul potent
19. Spitalul şi farmacia amorului
Opiu, haşiş şi alte afrodiziace
Tinctură de cantaride
Băi şi frecţii excitante
20. Literatura erotică în epocă de tranziţie (1774-1866)
Amendarea prostului gust şi a erotismului trivial
Filimon & Caragiale
Bogdan-Duică, Vianu, Papadima, Călinescu
Patologie erotică
Kitsch-ul, o maladie a societăţilor în tranziţie
21. Năravuri sexuale în recluziune
Fantezii erotice: Zburătorul
Masturbare
Zoofilie
Urmuz
Geo Bogza & Emil Brumaru
Mateiu Caragiale & G.M. Zamfirescu
Vasile Voiculescu
Mircea Eliade
Dimitrie Cantemir
Istorie, religie şi mit
22. Legături primejdioase

Homosexualitate, înnăscută sau dobândită
Împerecheri (ne) îngăduite
Femeia deasupra bărbatului
Lilith – femeia răzvrătită sexual
23. Împreunări sexuale silite
Violul – un „abuz uzual”
Constrângere vs consimţire
Ius primi occupanti în Antichitatea greco-romană
Violuri colective în ţările române
„Dreptul” învingătorului în secolul XX
24. „Dreptul” naşului
Arhaice obiceiuri de nuntă
Vechi proverbe populare
Privilegiile sexuale ale naşului în literatura populară şi în cea cultă
Cântecul nunului: impotenţa mirelui şi potenţa naşului
Naşul ca iniţiator (sexual) al mirelui: identificarea miresei
Penetrarea de către naş în cetatea miresei
„Dreptul” naşei
25. „Dreptul” domnitorului
„Mi-au dat sultanul domniia”
Potenţă politică şi sexuală
Spectacole erotice rituale
Femeia – „trofeu militar”
26. „Dreptul” suzeranului
Dregătorii sultanului suzeran
Generalii ţarului suzeran
„Adulteriul şi despărţeniile”
27. „Dreptul” moşierului, „dreptul” arendaşului
De la „dreptul” domnitorului la cel al boiernaşului
„Dreptul” de fecundare al seniorului
Manea: „Drăgăstosu’ fetelor”
Toma Alimoş: „Cucoana nu ţ-am pupat”
„Dreptul” arendaşului
28. „Dreptul” boierului asupra roabelor ţigănci
Ius primae noctis

Frecatul picioarelor boierului
Ţiganca focoasă: stereotipii etnice şi erotice
Ţigăncuşa de la ietac
Boierul conservator vs boierul reformator
29. Iniţierea sexuală a fetelor
Ţiganca bătrână în spaţiul românesc
Iniţierea sexuală a fetelor în Orient
30. „Dreptul” beizadelei
Transferul de putere
Agresivitate în haită
31. „Dreptul” jupânului
„Dreptul” jupânului evreu
„Păcatul sodomiei”
„Dreptul” jupânesei. „Triunghiul sexual” la Caragiale şi Slavici
„Amantul ginere”
32. „Dreptul” socrului asupra nurorii
Interdicţia incestului
Socrul care trăieşte cu nora în cultura tradiţională rusă
Îmbătrânirea prematură a fetelor
Tatăl-socru: iniţiator sexual al fiului şi deflorator al nurorii
33. „Dreptul” stareţului
„Fă ce zice popa, nu ce face popa!”
„Mă-nchin la icoane/ Cu ochii la cocoane”
Bărbaţi vs femei: izolare şi discriminare
„Dreptul igumenilor asupra ţigancelor”
Homosexualitate şi pedofilie în mânăstiri
34. „Dreptul” oaspetelui
Ospitalitate şi sexualitate în Orient
Întâmpinarea oaspetelui în Europa: cu pâine, sare şi fecioare
Virtutea ospitalităţii vs viciul toleranţei
35. Avangardiştii şi „erotizarea proletariatului”
„Pornografie şi atentat la bunele moravuri”
Bogza: „Să turbeze de ciudă fetele burgheze”
Luca: „L’érotisation sans limites du prolétariat”

„Noua stângă”: studenţi vs proletari
Populaţie şi copulaţie
„Senucigaşii” Paul Celan şi Gherasim Luca
Bataille: „Munca reduce exuberanţa sexuală”
Note şi bibliografie
Lista ilustraţiilor
Index de nume

Cuvânt înainte

Pe 8 aprilie 1967, la împlinirea vârstei de 56 de ani, Emil Cioran şi-a notat în jurnal următoarele: „În tot ce am scris, nu i-am adus sexualităţii omagiul pe care îl merită”. Nu voi spune că am scris prezenta carte doar ca un omagiu adus sexualităţii, ci şi în încercarea de a înţelege delicatele şi misterioasele ei mecanisme şi modul în care ele influenţează (şi sunt la rândul lor influenţate de) mecanismele sociale, morale şi culturale. Este vorba de sexualitatea omului, cel mai rasat animal din punctul de vedere al *Culturii* şi, tocmai de aceea, cel mai ratat animal din punctul de vedere al *Naturii*.

În astfel de situaţii, abordarea comparativă este absolut normală, dacă nu chiar obligatorie. Studiul care urmează este unul comparativ pe verticala timpului (din Antichitate până în zilele noastre) şi pe orizontala spaţiului (din vestul Europei până în estul Asiei). Şi totuşi, nu cumva este abuziv să pun împreună, pe aceeaşi pagină, epopeea lui Ghilgameş şi vreun poem licenţios scris de Eminescu, o legendă consemnată de Herodot şi un obicei nupţial din cultura tradiţională românească, o cutumă sexuală atestată în Antichitatea mediteraneeană şi o nuvelă a lui Vasile Voiculescu? Eu cred că nu.

Am rămas în coordonatele unui comparativism funcţional, pentru că este vorba de repetarea unor manifestări formal diferite, dar în fond asemănătoare, rulând aceleaşi arhetipuri psihologice şi mentalitare. Din punct de vedere erotic, oamenii din Sumerul antic gândeau şi simţeau la fel cu cei din Europa de azi? Într-o oarecare

măsură, da. Sunt modele mentale şi comportamentale care au supravieţuit tenace, în mod miraculos, rămânând ascunse undeva în pliurile mentalităţii colective, chiar dacă doar în forme simbolice şi metaforice. „Vechile obiceiuri dispar greu” (*old habits die hard*), susţine un proverb englezesc.

Compunând această lucrare, nu am plecat de la o teză prestabilită şi nici de la un plan premeditat. Ea s-a alcătuit cumva organic. Am scris această carte în aceeaşi măsură în care ea m-a scris pe mine. Poate aşa se explică relativa eterogenitate stilistică a volumului, cu treceri uneori spontane de la rigoarea academică la exprimarea eseistică, cu grad mai mare de libertate.

*

Câteva instituţii şi câţiva prieteni m-au sprijinit în acest demers. Institutul de Istorie a Religiilor, din cadrul Academiei Române, mi-a oferit confortul intelectual pentru realizarea acestei cercetări. Le mulţumesc colegilor mei de Institut pentru sprijinul acordat: Eugen Ciurtin (care a recitit o parte din manuscris dându-mi câteva sugestii notabile), Mirel Bănică şi Ionuţ Tudorie. Mulţumesc de asemenea pentru diverse forme de ajutor Terezei Culianu-Petrescu (redactorul de carte), Măriucăi Stanciu (Biblioteca Academiei Române), Constanţei Vintilă-Ghiţulescu (Institutul de Istorie „Nicolae Iorga”, Academia Română), Otiliei Hedeşan (Universitatea de Vest din Timişoara), Rodicăi Zafiu (Universitatea din Bucureşti), Gunillei Kleiverda (Amsterdam, *Warburton Mission* of European Council), Deliei Grigore (Asociaţia *Amare Rromentza*), lui Andrei Cornea (pentru traducerea unor texte din greaca veche; Universitatea din Bucureşti), Vlad Alexandrescu (Universitatea din Bucureşti), Vasile Ionescu (Organizaţia *Aven Amentza*), Florin Buhuceanu (Organizaţia *Accept*) şi Florin Pădurean (pentru sprijinul acordat cu privire la copertă şi ilustraţiile cărţii). Mulţumesc Bibliotecii Academiei Române (Cabinetul de Stampe), Muzeului Naţional de Artă al României şi altor muzee, arhive şi colecţionari particulari din ale căror

colecţii am preluat unele dintre ilustraţiile prezente în acest volum.

Mulţumesc de asemenea revistelor care, de-a lungul anilor, au publicat fragmente inedite din această carte: mai ales *Revista 22* (2012-2016), dar şi *Archaeus: Studies in the History of Religions* (2012), *Caietele avangardei* (2013), *Viaţa Românească* (2015), *Dilema Veche* (2015), *Suplimentul de cultură* (2015). Nu în ultimul rând, le mulţumesc lui Silviu Lupescu, lui Adrian Şerban şi întregii echipe de la Editura Polirom pentru modul exemplar în care au sprijinit acest proiect editorial.

Andrei Oişteanu
Bucureşti, 4 mai 2016

1. *Ius primae noctis* în Antichitate
„Dreptul primei nopţi”

Unul dintre cele mai misterioase şi deci foarte controversate subiecte, printre istorici şi antropologi, este existenţa sau nu a vreunei reglementări de tip *ius primae noctis*. Adică a dreptului feudalului/seniorului de a se culca în noaptea nunţii cu miresele de pe domeniul său (*le droit du seigneur*). Maximaliştii şi minimaliştii au polemizat de-a lungul secolelor, de la Karl Schmidt (*Ius primae noctis*, 1881) (275) până la Raphael Patai (*Ius primae noctis*, 1974) (13) şi Alain Boureau (*Le droit de cuissage*, 1995) (22). S-a spus că au existat legi care reglementau acest obicei, că a fost o cutumă, o *lex non scripta*, un drept al seniorului sau chiar o datorie a acestuia, un simplu mit sau un mod al *masculului alfa* de a-şi etala puterea.

N-am să deschid acum acest dosar mare şi complicat. Dar am să încerc să trec în revistă nenumărate reminiscenţe – de la Sumerul lui Ghilgameş până la Franţa lui Ludovic al XVI-lea – ale practicării unei asemenea cutume sexuale. Beneficiem de atestări documentare istorice, etnologice şi literare care se întind pe circa patru milenii şi pe spaţii culturale complet diferite, din estul Asiei până în vestul Europei. În *Indexul motivelor mito-folclorice* întocmit de etnologul american Stith Thompson,

acest subiect este bine reprezentat, de la *A1556.4* şi *T161. Ius primae noctis* („Dreptul primei nopţi”) până la *P15.2. King demands subject's wife for himself* („Regele o cere pe soţia supusului său pentru el însuşi”) (1, pp. 144, 360).

Nu voi cădea în capcana de a susţine că toate atestările sunt reale. Unele sunt improbabile, altele ţin de domeniul strict al ficţiunii, ceea ce nu le face totuşi să fie mai puţin semnificative. Unele sunt doar verosimile, altele sunt doar parţial adevărate. Toate sunt greu de probat. De regulă, fiind străin de locurile pe care le vizita, călătorul cronicar nu înţelegea mecanismul exact al fenomenului. Pe de altă parte, el era tentat să exagereze latura spectaculoasă a obiceiului. În fine, unele atestări sunt complet neadevărate, fiind promovate în vederea creditării (în epoca premodernă) sau a discreditării (în epoca modernă) a vreunui personaj sau regim politic. Reale, ireale sau cvasireale, toate aceste situaţii au însă gradul lor de semnificaţie mentalitară. Voi da mai multe exemple care probează larga răspândire pe orizontala spaţiului şi tenacea supravieţuire pe verticala timpului a acestui motiv istoric, mitologic, legendar şi literar.

Epopeea lui Ghilgameş

Epopeea asiro-babiloniană a lui Ghilgameş (poemul epic sumerian datând de la începutul mileniului al III-lea î.e.n.) începe cu descrierea exceselor sexuale ale protagonistului. Stăpânul cetăţii Uruk este două treimi zeu şi o treime om. Vigoarea sa masculină este fără pereche. Disperaţi, supuşii săi ajung să se plângă „zeilor cerului”:

Ghilgameş nu lasă pe nimeni să se bucure de femeia pe care o iubeşte,

Fie ea fiică de războinic sau nevasta oricăruia dintre noi! (2, p. 33).

Sau într-o altă versiune:

[Ghilgameş] nu lasă pe [fecioară mamei sale],

Pe fiica ostaşului, [pe soţia starostelui] (3, p. 109).

Trebuie să ţinem seama de faptul că în regatul asiro-babilonian al epocii, legile emise de suverani interziceau adulterul. Cel găsit vinovat de acest păcat trebuia să fie

omorât. La fel se întâmpla cam în toate civilizaţiile din estul bazinului mediteraneean. Vechiul Testament o confirmă:

Cel ce a săvârşit preacurvie cu femeia altuia, cel ce a săvârşit preacurvie cu femeia aproapelui său, să fie pedepsit cu moartea şi bărbatul vinovat şi femeia vinovată (*Leviticul* XX, 10).

Regele cetăţii Uruk este bisexual, având şi porniri homosexuale. El şi le manifestă cel puţin faţă de prietenul său Enkidu:

[Enkidu] e un bărbat.

Îl vei îndrăgi şi, ca pe o femeie, cu mângâieri îl vei acoperi (2, p. 43).

Sau:

Ei [= Ghilgameş şi Enkidu] se sărutară unul pe altul

Şi legară o prietenie (3, p. 123).

Spunând că Ghilgameş „are pofte sexuale cu adevărat rabelaisiene”, pe care şi le satisface în mod tiranic, S.N. Kramer a avut dreptate (4, p. 246), dar a ratat de fapt esenţialul. Kramer nu a observat că Ghilgameş beneficiază de un „drept” sexual special, cel al suveranului. El are dreptul (poate chiar obligaţia) să defloreze fecioarele în noaptea nunţii. El pare să beneficieze de ceea ce romanii numeau *ius primae noctis* („dreptul primei nopţi”) (593). Ioan Petru Culianu (***5***) a bănuit corect faptul că în spatele orgiilor sexuale practicate de Ghilgameş s-ar putea afla şi altceva:

Se pare că el exercita „ius primae noctis”, culcându-se cu mireasa înaintea soţului legitim (6, p. 96).

Iată formularea în una dintre versiunile *Epopeii lui Ghilgameş*:

Femeilor hărăzite să fie soţii el [= Ghilgameş] cel dintâi le ia fecioria:

doar după aceea vine la rând mirele!

Aşa s-a hotărât prin voinţa zeilor:

de când i s-a tăiat buricul, aşa i-a fost hărăzit! (2, p. 53).

Sau, într-o versiune puţin diferită:

Cu soţiile legitime [ale oamenilor] el poate să se împreuneze!

El este primul,

Soţul vine după.

Prin sfatul zeilor s-a hotărât aşa.

[Odată] cu tăierea ombilicului,

I-a fost hărăzit aceasta (3, pp. 120-121).

„Tăierea ombilicului” este un moment inaugural, propice aflării soartei hărăzite pruncului. Dreptul de a dezvirgina miresele cetăţii este un arhaic „drept al suveranului”. După cum subliniază epopeea antică, este un drept acordat sau o obligaţie impusă regelui chiar de către „sfatul zeilor”: „Aşa s-a hotărât prin voinţa zeilor”. Ca atare, nu exercitarea acestui drept de către regele Ghilgameş era considerat un abuz, ci modul excesiv în care privilegiul era pus în aplicare:

Asupra cetăţii el [= Ghilgameş] a îngrămădit stricăciunea,

Introducând lucruri ciudate în nenorocita cetate (3, p. 120).

Sau poate că versiunile cunoscute ale străvechii epopei au fost forjate într-o epocă în care „dreptul suveranului” începuse deja să fie contestat.

Cu trecerea timpului, eroul Enkidu începe să crească: „el arată ca Ghilagameş”. El este iniţiat sexual de o curtezană, o „fiică a plăcerii”, astfel că Enkidu ajunge să îl egaleze pe regele Uruk-ului chiar la capitolul virilitate:

Pentru Ghilgameş, cel asemenea zeilor,

A sosit egalul lui [= Enkidu] (3, p. 121).

Este momentul oportun ca Enkidu să-l atace pe Ghilagameş, să-i conteste autoritatea regală, să încerce să-l detroneze, ca un adevărat „lup tânăr”. De fapt ca un „taur tânăr”, care îl provoacă pe „taurul alfa”, cel care conduce turma şi se întâmperechează cu vacile sălbatice. Epopeea sumeriană face, fără echivoc, analogia dintre mecanismul de ierarhizare a puterii în comunităţile de animale sălbatice şi în cele de oameni. Într-adevăr, Enkidu şi Ghilgameş se încaieră „ca doi tauri” în „Piaţa Mare” a

cetăţii, în faţa mulţimii. Nu întâmplător, prima prerogativă pe care Enkidu i-o contestă lui Ghilgameş este chiar exercitarea *ius primae noctis*, a dreptului (sau obligaţiei) suveranului de a se culca cu miresele din regat:

Dar când sosi [regele],
Enkidu se proţăpi în uliţă şi-i tăie calea lui Ghilgameş către casa nunţii.
[…] Ghilgameş îşi măsură duşmanul;
fiindcă se născuse în pustiu
Enkidu strălucea de putere bărbătească.
Se avântă şi îi ieşi în întâmpinare.
Amândoi se înfruntară în marea piaţă.
Enkidu se aşează în uşă şi cu piciorul îl împiedică pe Ghilgameş să intre [în casa nunţii].
Se încăierară şi, ca taurii,
Se opinteau (2, p. 55).

Vechiul Testament

Să vedem cum sunt tratate subiecte similare în Vechiul Testament. În primul rând, „fiii lui Dumnezeu” se poartă abuziv din punct de vedere sexual, culcându-se cu toate „fetele oamenilor”, pe alese, ca nişte feudali cu fecioarele de pe domeniul lor:

După ce oamenii au început să se înmulţească pe faţa pământului şi li s-au născut fete, atunci au văzut fiii lui Dumnezeu că fetele oamenilor sunt frumoase şi şi-au luat de neveste, din toate, pe acelea pe care şi le-au ales (*Geneza* VI, 1-2).

Lucrurile sunt mai reglementate atunci când vine vorba de „dreptul suveranului”. Când regele David (secolul al X-lea î.e.n.) a îmbătrânit şi nu a mai putut să dezvirgineze fecioarele din „tot ţinutul lui Israel”, el nu a reuşit să treacă proba potenţei sexuale, nereuşind să defloreze „o tânără fecioară”, „o fată foarte frumoasă”, pe Abisac sunamita.

Marii preoţi evrei au decis că trebuie să înceapă lupta pentru succesiune dintre cei doi fii ai săi, Solomon şi Adonias, făcuţi cu mame diferite. Ca să-l înlocuiască pe „lupul alfa”, „lupii tineri” trebuie întâi să se lupte între ei.

În vârstă de doar 12 ani, Solomon îl învinge pe Adonias şi este pe cale să devină rege. Urmează ca el, viitorul suveran, să treacă acelaşi test al potenţei, prin dezvirginarea aceleiaşi fecioare Abisac.

Solomon ar fi putut să-l ucidă pe fratele său vitreg, dar l-a lăsat în viaţă. Adonias, însă, face o greşală fatală. Vrea să o defloreze el pe fecioara Abisac, făcându-se că uită regula că dezvirginarea este „dreptul/obligaţia suveranului". Prin intermediul mamei, Adonias îi cere lui Solomon să-i acorde lui acest drept. Solomon îi reproşează acesteia că încalcă regula:

De ce ai cerut-o pe Abisac pentru Adonias? [o întreabă noul rege pe mama sa. Atunci] cere pentru el şi domnia…! (*3 Regi* II, 12-22) (9, pp. 453-459).

Replica lui Solomon este limpede: dezvirginarea fecioarei este o prerogativă a noului rege şi condiţionează dreptul la domnie. Abia acum, în urma acestei cereri nelegiuite de uzurpare, Solomon îl ucide pe Adonias, instaurând astfel *le droit du seigneur*. Urmează o lungă şi glorioasă domnie a unui rege care dă dovadă de o virilitate insaţiabilă:

Regele Solomon era iubitor de femei şi avea şapte sute de doamne şi trei sute de ţiitoare. A luat şi femei străine: pe fiica lui Faraon, moabite, ammanite, siriene, idumeene, chetee şi amoree, dintre neamurile de la care Domnul îi oprise pe fiii lui Israel (*3 Regi* XI, 1-2) (9, p. 488).

Lumea greco-romană

Obiceiuri similare sunt atestate în Antichitate şi la alte populaţii din zona central-estică a bazinului mediteraneean. În secolul al V-lea î.e.n., Herodot descrie un trib din nord-estul Libiei, lângă hotarul cu Egiptul, ai cărui bărbaţi au obiceiul să „îi înfăţişeze regelui pe fetele de măritat; dacă vreuna îi e cumva pe plac, regele îi ia fecioria" (*Istorii* IV, 168) (10, p. 374). Nu este o obligaţie propriu-zisă a suveranului libian, ci un drept pe care el îl exercită *ad libitum*.

La rândul său, Heraklides din Pont (cca 400 î.e.n.)

relatează despre un suveran tiranic din insula Kephalonia, din Marea Ionică. Acesta dezvirginează fecioarele din insula grecească înainte ca ele să se mărite. Povestea se termină cu un regicid. Un tânăr, Antenor, se deghizează într-o fată şi, ca victimă sexuală, reuşeşte să se strecoare în aşternutul regelui. Antenor îl înjunghie pe tiran şi, fericiţi, supuşii îl aşază pe tron pe noul rege. Este momentul istoric al încetării cutumei? Sau noul *mascul alfa* al comunităţii îi ia pur şi simplu locul celui vechi? Heraklides n-o spune, dar comentatorii sunt îndrituiţi să se întrebe dacă regele Antenor nu a reinstituit cumva vechea cutumă sexuală.

*

Un caz interesant este cel al împăratului roman Maximinus Daza/Daia (305-313 e.n.; 305-310 cu titlul de *Caesar* şi 311-313 cu titlul de *August al Imperiului Roman de Răsărit*). Spun că este un caz interesant pentru că Daza i-a urmat la domnie împăratului roman de origine geto-dacă Galerius Maximianus (293-311), care îl înfiase pe Daza. Cazul este bine documentat de istoricul latin Lactantius (cca 250-325). Scriindu-şi în anii 314-316 lucrarea *De mortibus persecutorum* de pe poziţii creştine, este posibil ca Lactantius să fi exagerat barbariile cu caracter sexual puse pe seama prigonitorilor creştinilor din Imperiul Roman de la sfârşitul secolului al III-lea şi începutul secolului al IV-lea. Excesele erotice referitoare la Maximinus Daza sunt hiperbolice. Cronicarul are probleme de limbaj pentru a le descrie:

Viciul capital [al împăratului Daza], prin care i-a întrecut pe toţi [împăraţii] care au existat [vreodată], a fost pofta sa nebună de desfrâu. Nu ştiu ce să spun [despre pofta sa] decât că era oarbă şi neînfrânată, deşi, cu aceste cuvinte, din cauza indignării [pe care o stârnise], patima sa nu poate fi descrisă. Crima [sexuală] a depăşit prin amploarea sa capacitatea de exprimare a limbii. Eunucii şi proxeneţii scotoceau peste tot. Oriunde se găsea o înfăţişare [feminină] mai aleasă, trebuia luată cu forţa de la părinţi şi de la soţ. Femeile nobile şi, de asemenea,

fecioarele erau dezbrăcate de veşminte şi le era examinat fiecare mădular, ca nu cumva vreo parte a trupului să fie nedemnă de patul împăratului. Dacă vreuna dintre femei se opunea, era înecată, ca şi cum sub domnia acestui desfrânat cinstea ar fi fost o crimă de lezmajestate. […] Sub domnia acestui monstru nu exista nicio protecţie pentru cinste, decât dacă o mare urâţenie [= o fată foarte urâtă] descuraja poftele barbare ale acestuia (*De mortibus persecutorum* 38, 1-3) (12, pp. 128-129).

Maximinus Daza a încercat – e drept, fără succes – să se culce chiar şi cu Valeria Augusta (văduva tatălui său adoptiv, împăratul Galerius, şi fiica fostului împărat Diocleţian), „pe care până nu demult o numise mamă” (*De mortibus persecutorum* 39, 1-5). Prin anul 311, împăratul Maximinus Daza a impus *ius primae noctis*, un obicei descris în mod explicit de istoricul antic:

În cele din urmă, Daza introdusese de ceva timp obiceiul ca nimeni să nu se mai căsătorească fără permisiunea sa, pentru ca el însuşi să fie primul care, în orice căsătorie, gustă plăcerile [din noaptea nunţii] (*De mortibus persecutorum* 38, 4).

Mai mult decât atât, aşa cum se întâmplă de obicei, excesele şi privilegiile sexuale ale împăratului au fost preluate şi imitate de toţi subordonaţii săi, de la dregători la servitori:

[Împăratul Daza] îi căsătorea pe sclavii săi cu tinere fete, născute din părinţi liberi, încă virgine. Dar, sub domnia unui astfel de împărat, chiar şi tovarăşii săi îi imitau violurile şi pângăreau patul gazdelor lor fără a fi pedepsiţi: căci cine să-i pedepsească? Fetele din familii de rând erau răpite, după cum dorea fiecare. În schimb, cele din familii respectabile, care nu puteau fi răpite, erau cerute cu titlul de favor [de la părinţii lor] şi nimănui nu-i era permis să refuze cererea împăratului: trebuia ca aceştia fie să piară, fie să accepte ca ginere un barbar (*De mortibus persecutorum* 38, 5) (12, pp. 128-131).

Semnificativ este totuşi faptul că atotputernicul împărat, care emitea diverse edicte (inclusiv de toleranţă

sau de intoleranţă faţă de creştini), nu a promulgat efectiv o lege referitoare la *ius primae noctis*, ci doar „a introdus obiceiul” (lat. *induxerat morem*) privind „dreptul primei nopţi”. Este o epocă în care chiar şi despotul Maximinus Daza – pentru a beneficia de aceste drepturi sexuale – nu a impus o lege, ci o cutumă, o *lex non scripta*. Simptomatic este şi faptul că, scriindu-şi lucrarea în latină, Lactantius nu a folosit totuşi formula consacrată de *ius primae noctis*.

Relatări privind tirani romani şi greci practicând *ius primae noctis* (e folosită chiar această sintagmă în latină) apar în vechi texte talmudice şi midraşice (13). Mai mult decât atât, în *Talmudul de la Ierusalim* (*Ketubbot* 1.5, 25c) se spune că, în timpul ocupării de către Imperiul Roman a Palestinei, soldaţii romani aveau dreptul să dezvirgineze miresele evreilor în noaptea nunţii. „Dreptul învingătorului” (*ius primi occupanti*) se suprapune în acest caz cu „dreptul primei nopţi” (*ius primae noctis*). Pentru a stopa această umilinţă, rabinii cei înţelepţi – se spune în *Talmud* – au permis prin lege ca mirele evreu să-şi defloreze mireasa înainte de actul propriu-zis al căsătoriei, „cât ea se mai afla în casa tatălui ei” (593, p. 231).

Cum spuneam, servitorii îi imită pe dregători, iar aceştia pe regi. Regii îi imită pe zei, iar aceştia pe Zeus, care este, până la urmă, cel mai mare desfrânat şi violator din panteon. Regatul ceresc seamănă cu cel pământesc. Zeii fac ceea ce fac şi oamenii, pentru că cei din urmă i-au creat pe cei dintâi. Ca atare, nu oamenii imită sexualitatea zeilor (*imitatio Dei*), ci zeii pe cea a oamenilor. Imitaţi sunt şi eroii mitici. Poate s-ar fi cuvenit să inserez în carte un capitol intitulat „ «Dreptul» zeului şi al eroului mitic”. Aidoma zeilor, şi eroii sunt insaţiabili din punct de vedere sexual. Hercules, de pildă, dezvirginează într-o noapte circa cincizeci de fete ale regelui Thespios al Beoţiei:

Heracles – relatează Pausanias – s-a împreunat într-o singură noapte cu cele cincizeci de fiice ale lui Thespios, afară de una, care s-a opus. El a considerat refuzul [ei] drept o jignire şi a condamnat-o să rămână fecioară toată viaţa ei şi să-i fie slujitoare (*Călătorie în Grecia* IX, 27, 5)

(460, p. 230).

2. „Dreptul” şahului, sultanului şi hanului

Soţia infidelă şi jurământul de castitate

Herodot relatează povestea unui rege egiptean trufaş, pe nume Pheron, care a vrut să oprească, cu împunsături de lance, inundaţia provocată de Nil. Ca ripostă, suveranul a fost orbit de zeul fluviului. La zece ani după acest eveniment, oracolul i-a transmis că se va putea lecui de cecitate doar dacă „se va spăla pe ochi cu udul [= urina] unei femei care n-a trăit decât cu bărbatul ei şi alţi bărbaţi n-a cunoscut”. Nici urina propriei sale neveste, nici cea a altor femei din regat nu l-a vindecat. Cu o singură excepţie. Pheron a ucis, arzându-le de vii, pe toate femeile infidele, luând-o de soţie pe femeia credincioasă, cea a cărei urină i-a redat într-adevăr vederea (*Istorii* II, 111) (10, p. 178). Foarte probabil, *Pheron* nu este un nume propriu-zis, ci titlul (uşor alterat) al suveranităţii înseşi, *Pharaon*. Se crede că este vorba chiar de faraonul Menephtah al III-lea, în timpul domniei căruia au emigrat evreii din Egipt spre Ţara Fagăduinţei (secolul al XIII-lea î.e.n.).

Urinoterapia este o metodă de vindecare străveche, cunoscută în Antichitate de evrei, chinezi şi indieni (medicina ayurvedică). Proverbul veterotestamentar „Bea apă din puţul tău şi din ceea ce curge din fântâna ta”, considerat de exegeţi ca trimiţând la *urinoterapie*, este interesant în acest context, mai ales că remediul este recomandat împotriva infidelităţii sexuale. Pe de altă parte, în folclorul medical românesc, ne asigură dr. Charles Laugier, remediul „cel mai rar, cel mai greu de găsit” este urina „de femeie rămasă credincioasă bărbatului său” (15, p. 53).

O poveste similară cu cea a lui Herodot o relatează şi Diodor din Sicilia. Faraonul a început căutarea urinei tămăduitoare cu însăşi nevastă-sa şi mai încercă şi cu alte femei, dar nu găsi niciuna care să nu fi păcătuit, în afară doar de soţia unui grădinar, pe care o şi luă de nevastă

după ce se însănătoşi. Iar pe celelalte femei le-a ars de vii… (*Biblioteca istorică* I, 59, 2-3) (42, p. 71).

*

Etnologul Stith Thompson a indexat motivul „soţia necredincioasă”, bine reprezentat în mitologia populară şi în literatura folclorică (14, p. 828). Într-adevăr, uciderea femeii necredincioase este un motiv literar arhaic, care a supravieţuit tenace până târziu, în epoca romantică. Opera lui A.S. Puşkin este relevantă în acest sens. Un bun exemplu este poemul *Ţiganii*, scris de Puşkin în anul 1821 (când se afla în exil la Chişinău) şi tradus de fiul de boier basarabean Alexandru Donici în 1837. Protagonistul (Alecu) îşi omoară soţia infidelă (ţiganca Zamfira) şi pe amantul ei („ţiganul tânăr”). Totul se întâmplă în Bugeac, în sudul Basarabiei, undeva între Prut şi Nistru.

— Aici voi veţi muri iubind!
Alecu groaznic a strigat,
S-a repezit şi a şi dat
În inimă cu iataganul.
Mort a căzut atunci ţiganul. (*Ţiganii*, 1821)

Amândoi, atât soţia necredincioasă, cât şi bărbatul adulter, trebuiau să fie ucişi de soţul încornorat. Era o cutumă valabilă şi în Moldova primelor decenii ale secolului al XIX-lea, contemporană cu Aleksandr Puşkin:

Soţul înşelat – scria nepotul de domnitor moldav Radu Rosetti – are nu numai dreptul, dar şi datoria să ucidă atât pe femeia care îşi calcă credinţa [faţă de soţ], cât şi [pe] ibovnicul ei (16, p. 103);

sau:

Prinzând-o [pe soţie] asupra faptului necredinţii, aveam nu numai dreptul, dar chiar datoria s-o ucid (16, p. 124).

Tot cu o crimă pasională, răzbunătoare, se încheie poemul puşkinian *Şalul negru*:

Îmi amintesc tăcerea, văd sângele: ţâşnea…
S-a prăpădit grecoaica şi dragostea cu ea (*Şalul negru*, 1820).

Nu întâmplător Puşkin şi-a plasat scenariul poemului

Şalul negru anume într-un spaţiu al Imperiului Otoman, în sud-estul Europei, foarte probabil în Dobrogea sau în sudul Basarabiei, în Bugeac. Decapitate, trupul tinerei grecoaice („o gingaşă greacă cu părul frumos” în „traducţiunea” lui Costache Negruzzi) şi cel al amantului ei armean au fost aruncate în Dunăre. Pierzându-şi încrederea în fidelitatea erotică a femeilor, protagonistul puşkinian a făcut un jurământ de castitate. Este şi aceasta o formă (îmblânzită!) de eliminare a femeilor din viaţă:

De-atunci nu-mi pun sărutul pe ochii nimănui,
Nicio plăcută noapte în trista-mi viaţă nu-i.

Şi *jurământul de castitate* al bărbatului, nemulţumit de viciile morale şi sexuale ale femeii, este un motiv mito-literar arhaic. Conform lui Ovidiu (*Metamorfoze* X, 244-247), Pygmalion, sculptorul legendar din Cipru (după unele surse, regele Ciprului), suferă de *gynophobie* şi face un astfel de *jurământ de castitate*: „Fiindcă le văzuse pe acestea [= pe femei] în greşeală, revoltat de cusururile pe care natura le-a dat în mare număr minţii femeieşti, Pygmalion trăia necăsătorit, fără soţie şi multă vreme a fost lipsit de o tovarăşă de cămin” (622, p. 286). El se va iubi doar cu femeia „artificială”, fără „cusururile pe care natura [i] le-a dat”, cu femeia „perfectă”, Galateea („cea albă ca laptele”), sculptată de el însuşi şi însufleţită de zeiţa Venus.

O mie şi una de nopţi

Dar opera literară prin excelenţă care are în centrul ei răzbunarea bărbatului pe femeile infidele erotic este cartea celor *O mie şi una de nopţi* (în arabă, *Kitab alf layla wa layla*), cristalizată în lumea arabă în secolul al X-lea, dar având un prototip persan mai vechi. Fiind înşelat de soţia sa cu un alt bărbat, suveranul persan Şahriar i-a ucis pe cei doi adulteri chiar în patul (*crivatul*) în care se produsese păcatul:

Îşi trase scurt sabia şi, izbindu-i pe amândoi, îi omorî pe chilimurile de pe crivat.

A urmat nu un jurământ de castitate, ci unul de răzbunare cruntă. În urma acestuia, fetele din imperiu

erau transformate într-un fel de „obiecte [sexuale] de unică folosinţă”. În fiecare dimineaţă, după dezvirginare, şahul îşi omoară iubita-de-o-noapte, „nedându-i timp să-l mai înşele”, cum rezumă inspirat J.L. Borges (17, p. 65). Textul poveştii este clar în acest sens:

În fiecare noapte şahul căpăta câte o copilă fecioară şi îi răpea fecioria. Iar când se sfârşea noaptea, o omora pe copilă. Şi nu conteni să se tot desfete în felul acesta vreme de trei ani în şir (18, pp. 5-13).

Scenariul pare să păstreze memoria unei arhaice cutume sexuale orientale de tip *ius primae noctis*. Şi în acest caz, Şahriar nu este un nume propriu-zis, ci atributul suveranităţii. *Şahriar* înseamnă în persană „Marele rege/şah”. Fecioarele deflorate (şi apoi omorâte) în fiecare noapte de „regele regilor / şahul şahilor” (*şahanşah*) nu sunt toate fete simple, sclave odalisce (de la tc. *oda* = „cameră, odaie”). Unele sunt cadâne sau chiar sultane, fiind copile de mari dregători, fiice ale regilor supuşi şi ale feudalilor vasali din uriaşul imperiu. De pildă, soţia lui Şahriar (cea omorâtă pentru adulter) fusese aleasă de el însuşi „dintre fiicele tuturor regilor care îi plăteau tribut”, fiind cea mai tânără şi cea mai frumoasă copilă a hanului mongol (19, p. 9). La rândul ei, Şeherezada nu era o fată oarecare, ci chiar frumoasa fiică a marelui vizir.

În spaţiul european, putem detecta unele asemănări cu legenda aristocratului Barbă Albastră. Basmul a fost publicat de Charles Perrault în 1697 şi de fraţii Grimm în 1812. Nobilul Barbă Albastră îşi ucide tinerele soţii la puţin timp după noaptea nunţii, păstrându-le cadavrele în camera secretă din subsolul castelului său. Şi în acest caz există o soţie care, precum Şeherezada, întrerupe seria de crime sexuale. Motivele folclorice ale poveştii se regăsesc şi în literatura populară anterioară lui Perrault. Ele sunt indexate în sistemul de clasificare a scenariilor mito-folclorice întocmit de etnologii Antti Aarne şi Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, tipul nr. 312). Nu întâmplător, în mentalul colectiv, povestea a fost asociată cu abuzurile sexuale şi despotismul oriental, astfel

că – în unele reprezentări vizuale – chiar şi feudalul european Barbă Albastră a fost înfăţişat purtând turban turcesc şi veşminte orientale.

*

Deschizând mai jos un subcapitol referitor la obiceiul oriental de a trimite fecioare în dar suveranilor, trebuie spus că o cutumă similară apare în mod explicit şi în culegerea de povestiri arabe *O mie şi una de nopţi*. De la Bagdad, marele suveran Şahriar îi trimite fratelui său, Şahzaman, suveranul regatului uzbec Samarkand, o seamă de cadouri (bijuterii, blănuri, cai de rasă etc.), printre care şi mai multe „fecioare adolescente cu sâni mari". Primindu-le, regele Şahzaman a dat fetele fiilor săi, chiar dacă aceştia aveau doar în jur de zece ani. La rândul său, Şahzaman îi va trimite de la Samarkand fratelui său mai multe cadouri, printre care „câteva fecioare mongole, cu sâni delicaţi şi cozi lungi pe spate, pe care le-a capturat el însuşi în urma unei confruntări la graniţa regatului" (19, pp. 2-4).

Impactul moravurilor sexuale cuprinse în poveştile arabe asupra culturii vest-europene din secolele XVIII-XIX a fost puternic. Se întâlneau (de fapt, se confruntau) două coduri culturale diferite. Prima traducere în limba franceză (*Le Livre des Mille et Une Nuit*, 1704-1717, datorată lui Antoine Galland) „a fost văzută [în Franţa] ca ceva scandalos", observa J.L. Borges. Versiunea în franceză de la sfârşitul secolului al XIX-lea, realizată de dr. Joseph-Charles Mardrus (1898), a fost percepută de acelaşi Borges ca fiind „indecentă", iar cea în limba engleză, datorată lui Richard Francis Burton (1885), ca fiind „antropologică şi obscenă" (47, p. 67).

Fecioare făcute cadou

Rămânând în spaţiul oriental (şi islamic), dar sărind mai multe secole, voi aminti unele reminiscenţe de cutume sexuale care operau la curtea sultanului otoman. Este vorba de sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, când Dimitrie Cantemir – trăind la Istanbul ca ostatic de lux (1688-1690 şi 1693-1710) şi

având acces la vârful ierarhiei otomane – a cunoscut în detaliu moravurile şi năravurile dregătorilor turci. De exemplu, cu prilejul marii sărbători a *Bairamului* (la sfârşitul lungului post de *Ramadan*), „toţi paşii şi beii întregului imperiu” se grăbeau să aducă daruri de preţ sultanului:

Mai întâi – scrie Cantemir – *valide sultana* [= mama sultanului] are obiceiul să aducă în dormitorul fiului său, sultanul, în prima zi a Bairamului, o tânără nouă [= o fecioară] foarte împodobită şi întrecând pe toate [celelalte cadâne] în frumuseţe.

A doua zi de *Bairam*, continuă Cantemir, sultanul primea în dar de la mama sa o a doua fecioară pentru a fi dezvirginată:

Sultanul nu primeşte însă tânăra decât după ce mama lui va cerceta dacă este bună, cinstită [= fecioară] şi cu moravuri bune.

Avem aici o practică pe care o vom mai întâlni şi la alte civilizaţii, în alte părţi ale lumii: obiceiul ca o femeie în vârstă şi cu autoritate să o „cerceteze”, să o verifice (din punct de vedere estetic, etic şi erotic), să o pregătească şi chiar să o iniţieze sexual pe tânăra fecioară înainte ca aceasta să fie dusă în dormitorul sultanului, al paşei sau al unui înalt dregător. Într-adevăr, sclavele fecioare destinate haremului (de regulă ne-islamice) erau minuţios iniţiate în cultura islamică, în eticheta seraiului, în artele „curtezanelor” (muzică, dans, poezie, caligrafie etc.), dar şi în practici erotice de aţâţare sexuală a bărbatului. Iniţierea era săvârşită de femei mai în vârstă, experimentate (sau chiar de eunuci), conduse de mama suveranului (*valide sultana*) (301, pp. 30-33).

Despre aceasta – conchide Cantemir –, vezi mai multe în capitolul „Despre ţiitoarele sultanului”. (*Sistemul sau întocmirea religiei muhamedane*, 1722) (20, p. 441)

Din păcate, prinţul moldav nu a mai apucat să redacteze capitolul promis. Un text care cu siguranţă s-ar fi dovedit extrem de important pentru înţelegerea moravurilor sexuale ale sultanilor şi ale aristocraţilor

turco-greci de la Istanbul, dar şi – *mutatis mutandis* – pe cele ale domnitorilor şi boierilor fanarioţi din ţările române.

Totuşi, despre fecioare făcute cadou sultanilor sau marilor dregători Dimitrie Cantemir a mai relatat şi în alte locuri din lucrările sale. În *Istoria creşterii şi descreşterii Imperiului Otoman*, redactată în latină în anii 1714-1716, Cantemir vorbeşte despre acest obicei la curtea sultanului Ibrahim (1640-1648). Iată episodul în traducerea latinizantă realizată în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de cărturarul ardelean Iosif Hodoşiu:

Toate vinerile [Sultanul Ibrahim] le consacra zeiţei Venus; şi lăsa chiar prin marele vizir sau prin alt servitoriu înalt să-i aducă câte o vergină frumoasă, îmbrăcată în cele mai elegante vesminte. Pereţii în camera sa de dormit era jur-împrejur îmbrăcaţi cu oglinzi, ca să se poată vedea el singur în mai multe poziţiuni ale actului său brutal (21, p. 386).

La un secol şi jumătate după Cantemir, a mai existat în literatura română un scriitor care a vorbit despre unele dintre obiceiurile sexuale ale suveranilor turci. Este vorba de romanticul Dimitrie Bolintineanu, care – după eşuarea revoluţiei de la 1848 – a trăit circa cinci ani în exil la Istanbul în perioada 1852-1857 (107, pp. 117, 222). În poeziile scrise cu acest prilej (*Florile Bosforului*, 1865), Bolintineanu relatează cutuma otomană ca bătrâna mamă a sultanului („vechia valide”), chiar la marea moschee de la Top-hané, să îi facă suveranului cadou – de *Bairam* – o „tânără fecioară” spre a fi dezvirginată de acesta:

Căci Selim Sultanul merge de primesce
La giamia mare [= moscheea] de la Top-hané
O fecioară junǎ ce îi dăruiesce
Pe tot anul încă vechia [= bătrâna] validé (227, p. 27).

Ar fi vorba de un anume sultan, poate Selim al II-lea (1566-1574) sau, mai degrabă, Selim al III-lea (1789-1807), care primeşte în dar, pentru haremul său, o fecioară frumoasă „răpită de la Dunăre”, o „răsfăţată floare/ Ce-am

cules din munţii vechilor Carpaţi!”. În scenariul melodramatic al poetului, fata refuză eroic să se culce cu suveranul turc pentru că iubeşte un tânăr din ţara ei („Inima mea sboară la un alt amor!”). La jumătatea secolului al XIX-lea, o astfel de cutumă sexuală era puţin cunoscută în spaţiul românesc. Ca atare, Bolintineanu a simţit nevoia unei note explicative. Spre deosebire de Cantemir, care – la începutul secolului al XVIII-lea – avea o privire amorală, Bolintineanu – la jumătatea secolului al XIX-lea – vedea datina dintr-o perspectivă profund morală:

La sărbătoarea Bairamului, după ceremonia de la Giamie, sultanii primeau de la sultana valide, mumă, o fecioară junä şi frumoasă, şi sgomotul tunurilor vestea toată noaptea, capitalii, că sultanul se desmeardă cu prada sa. Această datină barbară şi ruşinoasă nu mai esistă. În timpul când se trece sujetul poesiei acestia, sultana valide oferise fiului său o fecioară română, răpită de la Dunăre (227, p. 298).

Astfel de odalisce sau cadâne făcute cadou sultanului (sau altor înalţi demnitari) pentru a fi dezvirginate erau fete răpite din diferite regiuni ale Imperiului Otoman, din Asia, Africa sau Europa. Dar, pentru frumuseţea proverbială a fetelor, ele erau aduse mai ales din zona caucaziană: circaziene, georgiene, abhaziene, descendente ale legendarelor amazoane. De regulă, sclavele erau ne-islamice, fecioare adolescente, şi nu costau prea mult.

Valoarea lor din epocă o aflăm dintr-un document vamal din 1790:

O fată circaziană în vârstă de opt ani, o fecioară abisiniană în jur de zece ani, o fecioară circaziană în vârstă de cinci ani, o femeie circaziană de cincisprezece-şaisprezece ani, o fată georgiană de circa doisprezece ani, o sclavă negresă de înălţime medie, o sclavă negresă în vârstă de şaptesprezece ani. Costă în jur de 1.000-2.000 de kuruş (301, p. 30).

Asta în condiţiile în care un cal bun costa în epocă aproximativ 5.000 de kuruş (monede de argint).

*

Undeva, în pliurile istoriei, astfel de cutume au supravieţuit în mod miraculos, chiar dacă doar în forme simbolice şi metaforice. În cartea sa *L'Étoile du Généralissime*, scriitorul Iuri Drujnikov (1933-2008) vorbeşte despre faptul că, pe la sfârşitul anilor 1940, şeicul Kuwaitului (nu întâmplător acţiunea este pusă pe seama unui şeic) i-ar fi făcut cadou lui Stalin un întreg harem cu fete „de primă clasă", încercând astfel să satisfacă „strania tradiţie rusească a dreptului primei nopţi". O „tradiţie rusească" la care se referă şi Dostoievski în romanul *Adolescentul* (624, pp. 15-17). Foarte mulţumit, generalissimul Stalin i-ar fi întors şeicului un dar similar, „pentru întărirea relaţiilor de prietenie dintre cele două ţări" (49, pp. 213-214).

„Obicee turceşti"

Merită cred să deschid aici o scurtă paranteză. Nu este întâmplător faptul că năravul pedofiliei (homo- sau heterosexuale), precum şi obiceiul de a dezvirgina fete adolescente a intrat în imaginarul colectiv european ca fiind de sorginte orientală, mai restrâns islamică, şi mai restrâns de sorginte turcă. Domnitorul muntean Mihnea al II-lea (1577-1583, 1585-1591), zis Turcitul, devenit Mehmed prin convertirea la islam la sfârşitul secolului al XVI-lea, a deprins diverse practici sexuale de la soţia sa turcoaică, zice cronicarul. „Obicee turceşti", cum se exprimă B.P. Hasdeu în nuvela sa *Duduca Mamuca*. Pentru Giacomo Casanova, „stilul turcesc" însemna penetrarea anală a unei fete (702, p. 64).

Să venim mai aproape de noi, la coordonatele literaturii moderne. Bărbatul cvadragenar Humbert, protagonistul romanului lui Vladimir Nabokov (*Lolita*, 1955), îşi face reproşuri etice atunci când se simte atras sexual de o fetiţă, „nimfeta" Lolita, în vârstă de doar 12 ani. El ejaculează necontrolat în momentul în care puştoaica i se aşază dezinvolt în poală: „am stors ultimul fior al celui mai lung extaz".

El realizează imediat că, astfel, a intrat în conflict deschis atât cu „simţul moral al copilei", cât şi cu propriul

său cod etic. De fapt, cu codul etic al comunităţii din care face parte. Se simte pus la zid de o instanţă morală. Pledoaria sa în faţa unor juraţi imaginari este una de infractor care îşi recunoaşte vina: se consideră „mârşav", „păcătos", „întinat" etc. Ca să scape de acest „complex al vinovăţiei" (*guilt complex*), Humbert încearcă să schimbe coordonatele culturale şi etice în care trăieşte. Printr-un ingenios artificiu de schimbare a propriei sale identităţi etnice şi confesionale, el mută în mod ipotetic situaţia dintr-un cod moralo-cultural occidental (euro-american), care-l blamează public, într-unul oriental (turcesc), care – dimpotrivă – îl apreciază public. Originea est-europeană (rusă) a scriitorului este, în acest caz, importantă. Humbert se pune virtual în postura unui „turc radios şi viril" care este „liber" să se desfete erotic cu „cea mai tânără dintre sclavele" din propriul „harem":

Încetasem de a mai fi Humbert Hăitaşul, cotarla degenerată. […] Mă ridicasem deasupra tribulaţiilor ridicolului, dincolo de orice posibilitate de a fi pedepsit. În haremul pe care mi-l făurisem singur eram turcul radios şi viril care, deplin conştient de libertatea lui, amână cu deliberare momentul când se va desfăta cu cea mai tânără şi mai gingaşă dintre sclavele sale (43, p. 60).

Dezvirginări rituale în Orient

Obiceiul oriental de a dărui fecioare pentru a fi deflorate de suverani este arhaic. La sfârşitul secolului al XIII-lea, de pildă, Marco Polo consemnează faptul că Marele Han al Chinei, celebrul Kubilai-Han (1260-1294), primea anual în dar sute de fecioare din provinciile vasale lui. „Împăratul împăraţilor" avea un program foarte încărcat de dezvirginare a fetelor, care erau „dintre cele mai frumoase fecioare". Se pare că Marco Polo se referea anume la un trib (*unguţi*) din provincia buriat-mongolă, traversată de călătorul veneţian în drumul său către Beijing:

Există o frumoasă rasă de tătari numiţi unguţi care trimite în fiecare an Marelui Han o sută dintre cele mai frumoase fecioare din ţara lor […]. Şi el le foloseşte după

placul inimii.

Împăratul le dezvirgina pe tinerele fete, câte şase la fiecare trei zile. Cu alte cuvinte, Marele Han dezvirgina câte două fete în fiecare zi:

Timp de trei zile şi trei nopţi – consemna călătorul veneţian –, şase din fecioare slujesc împăratului în odaia şi în patul său şi au grijă de tot ce doreşte; şi el le foloseşte după placul inimii. [Apoi] ele pleacă şi vin alte şase. Şi aşa tot anul, la fiecare trei zile şi trei nopţi, şase câte şase toate fecioarele (45, p. 163).

Aceeaşi sursă relata despre diverse cutume erotice asemănătoare din alte zone asiatice. În regatul Ziamba, de pildă, din sudul Indochinei de azi, „nicio femeie nu se poate mărita" – spunea Marco Polo – dacă n-a fost mai întâi „încercată" sexual de suveran:

Şi de-i place [fata], o ia de nevastă; şi de nu-i place, îi dă din vistieria sa bani, ca să se poată mărita. Şi aflaţi că în anul 1280, messire Marco Polo a trecut prin acest ţinut; şi pe atunci regele avea trei sute douăzeci şi şapte de copii (45, p. 272).

1. *Dezvirginare rituală*, gravură din *The Travels of Sir John Mandeville* (ediţia din 1484)

Din aceeaşi epocă şi cam din aceeaşi zonă avem

atestări referitoare la deflorări rituale efectuate de preoţi budişti şi taoişti, în cadrul unei ceremonii intitulate *Chin-than*:

Fiecare preot avea dreptul să dezvirgineze o fată în fiecare an, fiind foarte bine răsplătit pentru asta (48).

În acest din urmă caz nu se înţelege dacă era vorba despre un „drept” al preotului sau despre o „datorie”, despre un privilegiu sau despre o obligaţie rituală, pentru care acesta era „foarte bine răsplătit”. O obligaţie eventual riscantă, dat fiind că preotul intra în contact cu sângele himenal.

În regatul Bhutan (o ţară mică între India şi Tibet) este în floare cultul unui preot lama sanctificat, Drukpa Kunley (1455-1529), a cărui ultimă încarnare ar fi fost în jurul anului 1500. Acest preot, din cadrul budismului *vajrayana*, este cea mai respectată figură religioasă din istoria Bhutanului. Numit „Sfântul celor cinci mii de femei”, legendele spun că acest preot budist a dezvirginat cinci mii de fecioare din Bhutan şi Tibet. Sute de fiice de nobili, de păstori şi agricultori veneau la el să fie dezvirginate înainte să se căsătorească (325).

Acest tip de cutumă sexuală orientală (regi sau preoţi dezvirginând fete) a generat un motiv folcloric prezent mai ales în India, notat de Stith Thompson cu *T161.0.1. King deflowers all twelve years old girls* („Regele dezvirginează toate fetele în vârstă de doisprezece ani”) (1, p. 360).

Grecul Flavius Arrianus povesteşte că satrapul Mediei, Atropates, i-a făcut cadou lui Alexandru Macedon „o sută de femei din neamul amazoanelor”. Nu ştim dacă, anume în acest caz, fecioarele amazoane au fost dăruite împăratului pentru calităţile lor sexuale sau pentru abilităţile lor marţiale. Oricum, Alexandru a refuzat preţiosul dar, fiindu-i teamă că fetele vor fi violate de soldaţii macedoneni (*Expediţia lui Alexandru cel Mare în Asia* VIII, 13) (44, pp. 284, 395).

După cum susţine istoricul roman Quintus Curtius Rufus, Alexandru Macedon nu se culca doar cu cele „trei sute şaizeci de concubine” ale sale, ci şi cu eunucii

acestora, pentru că ei erau „deprinşi să îndeplinească rolurile femeieşti” (46, p. 90).

Dacă unui suveran heterosexual i se făceau cadou fecioare, unui suveran homosexual (sau bisexual, cum era Alexandru cel Mare) i se făceau cadou feciori. După ce împăratul macedonean i-a înfrânt pe perşi – relatează Quintus Curtius Rufus –, conducătorul acestora „s-a prezentat în faţa lui [Alexandru Macedon] cu daruri nemaipomenit de mari”.

Între aceste daruri era şi Bagoas, un eunuc de-o frumuseţe fără seamăn şi în floarea tinereţii. Bagoas fusese favoritul lui Darius şi acum în urmă a devenit şi favoritul lui Alexandru. (*Historiae Alexandri Magni*, secolul I e.n.) (46, p. 87)

*

Este o adevărată obsesie a dezvirginării tinerelor fete. De altfel, conform Coranului (55, 54-56; 56, 12-40; 76, 12-22) şi tradiţiei islamice (*hadit*), este vorba şi de un privilegiu post-mortem de care ar beneficia virtuosul islamic, dar şi martirul (*shahid*), eroul care moare în „războiul sfânt” (*jihad*) declarat de imam. Dacă vrei să faci o „faptă bună”, „participă la *jihad* în numele lui Allah”, spune Profetul Mahomed într-un text din tradiţia islamică (704). În astfel de cazuri, credincioşii musulmani sunt convinşi că defunctul pleacă direct în Paradisul islamic, o grădină cu râuri de apă, lapte şi vin (interzis în viaţa pământeană), în care va sta în preajma lui Mahomed, delectându-se cu munţi de pilaf cu carne, dar şi cu şaptezeci şi două de „fecioare cu ochi negri” (*hurii*). Fetele redevin fecioare după dezvirginare, iar bărbaţii sunt priapici, fiind în continuă erecţie („erecţia este veşnică”) (661). Un Paradis sexist şi misogin. Fetele hiperfecioare au menirea de a le oferi desfătări sexuale bărbaţilor hiperpotenţi.

3. „Dreptul” suveranului şi al seniorului în Europa medievală

Imperiul Bizantin

Să vedem care era situaţia în Evul Mediu european. Voi începe acest capitol prezentând un obicei întâlnit la împăraţii bizantini din secolele VIII-IX. Atunci când moştenitorul tronului urma să se căsătorească, erau aduse la palat toate fecioarele atrăgătoare din cetate. Urma un fel de „concurs de frumuseţe”, la care neo-basileul (sau basileul însuşi) era arbitrul suprem. El le cerceta pe fecioarele adunate în palat şi o alegea, ca mireasă, pe cea mai frumoasă şi mai apetisantă dintre ele. Vezi, în *Indexul motivelor mito-folclorice* al lui Stith Thompson, motivul *H1596. Beauty contest* („Concurs de frumuseţe”) (1, p. 341). Acest „ceremonial de obârşie răsăriteană”, susţine istoricul grec Anthony-Emil Tachiaos, „fusese introdus în Bizanţ în veacul al VIII-lea, iar prin secolul al IX-lea era deja o practică bine statornicită” (62, p. 13).

Alţi istorici consideră că este vorba doar de o legendă, şi nu de o practică reală. Polemica a supravieţuit până în zilele noastre (pentru bibliografie, vezi 698, p. 254, n. 7-8). Totuşi, se ştie că împăraţii bizantini Constantin al VI-lea şi Theophilos şi-au ales miresele în acest fel. De fapt, este atestat faptul că nu mai puţin de cinci împăraţi bizantin – din perioada anilor 788-882 – au trecut prin această ceremonie de alegere a soţiei în urma unui asemenea „concurs de frumuseţe” (698, p. 241). Era vorba de un „drept” nupţial al basileului bizantin, privilegiu care a supravieţuit în diverse forme (63). Aparent paradoxal, el se regăseşte inclusiv în cronica vieţii Sfântului Chiril-Constantin (827-869), în textul intitulat *Vita Constantini-Cyrilli*.

Se spune că prin anul 834, greco-macedoneanul Chiril din Tesalonic (atunci în vârstă de şapte ani) s-ar fi visat în postura unui neo-basileu care vrea să se căsătorească. Dintre fetele adunate la palat de cârmuitorul (*strategos*-ul) cetăţii, Chiril a ales-o pe cea mai frumoasă, pe Sofia (62, pp. 12-13). Sigur, aici avem de-a face cu o parabolă prin care, pe cale onirică, e anunţată, pe de o parte, anvergura de neo-basileu a viitorului creştinător al slavilor (71; 72), iar pe de altă parte, opţiunea lui din

fragedă copilărie pentru înţelepciune (gr. *sophia*). Dar prin această alegorie hagiografică avem posibilitatea să reconstituim „dreptul” nupţial al împăratului bizantin. Iată cum s-a transmis această parabolă despre „cuviosul Chiril” şi „fecioara Sofia” într-un text hagiografic românesc, preluat din *Vieţile sfinţilor*, lucrare compilată şi tradusă în 1813 la Mânăstirea Neamţ:

Iară când a fost pruncul [Chiril] de şapte ani şi începea a să învăţa carte, au văzut un vis minunat şi l-au spus pre acela tatălui şi maicii sale, zicând: „Un voevod oarecarele au adunat pre toate fecioarele cetăţii noastre şi au zis cătră mine: «Alege-ţi ţie dintre acestea pre care vei voi întru însoţire, ca să-ţi fie ţie ajutătoare întru toate zilele vieţii tale». Iară eu, căutând [printre fecioare], mi-am ales pre una mai bine împodobită decât toate, cu faţa luminoasă şi cu toate podoabele cele de mult preţ înfrumuseţată, al căriia numele era Sofia (64, pp. 47-48).

Să mai rămânem puţin în Imperiul Bizantin, unde basileul tăia şi spânzura. Împăratul Andronic I Comnenul (1183-1185) a fost numit de bizantinologul Charles Diehl „un Don Juan” *avant la lettre* (662, p. 93). Şi asta pentru că se folosea de un „harem” de zeci de curtezane. Dar, după ce s-a plictisit de ele, cu toate că era bătrân (sau tocmai de aceea), el a început să se culce cu nevestele (probabil şi cu fiicele) aristocraţilor de la curte sau din oraş. Se credea viguros şi viril, ca un nou Hercule, cel care a deflorat într-o singură noapte cincizeci de fiice ale regelui Beoţiei (Pausanias, *Călătorie în Grecia* IX, 27, 5). Oamenii erau scandalizaţi de comportamentul abuziv al basileului, spune cronicarul contemporan Niketas Choniates, poreclindu-l „Priap”, „Desfrânatul”, „Flagelul omenirii” ş.a.m.d.

După fiecare ispravă sexuală cu o altă nevastă de aristocrat, povesteşte cronicarul, împăratul Andronic agăţa pe un portic din piaţa publică o nouă pereche de coarne de cerb vânat de el însuşi. El punea acest semn public nu doar ca pe „un trofeu al isprăvilor sale sexuale”, scrie cronicarul, ci şi „pentru a-şi bate joc de bărbaţii nobili din Constantinopol”. Împăratul arăta astfel întregii comunităţi

că el are dreptul să se culce cu toate nevestele aristocraţilor din imperiu. Unii comentatori susţin că din această poveste (şi nu din legenda conceperii Minotaurului) au rămas până azi zicale precum „a pune coarne unui bărbat”, „bărbat încornorat” etc. Şi datorită politicii sale antiaristocratice domnia lui Andronic n-a durat mai mult de doi ani. Pe 12 septembrie 1185, populaţia condusă de nobili s-a răsculat şi l-a linşat pe basileul priapic (662, pp. 124-126).

Peninsula Italică

Se pare că la sfârşitul secolului al XII-lea, feudalii din nord-vestul Peninsulei Italice beneficiau şi ei de „dreptul” seniorului, ba chiar şi de *ius primae noctis*. Tradiţia locală memorează un caz concret. În februarie 1194, Violetta, o frumoasă mireasă din localitatea Ivrea (Piemont), fiică de morar, a avut curajul să se opună vechiului obicei ca seniorul local să dezvirgineze mireasa în locul mirelui. Opunându-se contelui Ranieri di Biandrate, Violetta a reuşit să-i taie acestuia capul şi să-i poarte cadavrul pe străzile cetăţii. Oamenii au prins curaj, s-au răsculat şi au atacat palatul cu pietre. Cutuma *diritto della prima notte* (urmaşa lui *ius primae noctis*) a fost abolită. În fiecare an, până astăzi, în ziua de *Martedì grasso*, mii de locuitori din Ivrea participă la un carnaval insolit, intitulat *Battaglia delle arance*: oamenii se îmbracă în haine medievale, se înarmează cu portocale şi aruncă cu ele unii în alţii (ca altădată cu pietre) pentru a comemora acest eveniment istoric.

Semne de practicare a „dreptului” seniorului au supravieţuit şi în sudul Peninsulei Italice. Giovanni Boccaccio a inclus în *Decameronul* (1349-1351) o poveste ce pare să păstreze urme ale unor arhaice obiceiuri sexuale. Unele dintre cele o sută de istorioare se bazează pe „întâmplări adevărate”, cum se exprimă Boccaccio însuşi. Povestea a şasea din ziua a cincea este despre monarhul Frederic al Siciliei (1296-1337). Mai mulţi tineri sicilieni, angajaţi ai regelui, răpeau fecioare din diferite regiuni vasale Regatului Siciliei, cum era în epocă Ducatul

de Neapole, de unde au răpit-o pe Restituta – copila unui nobil napoletan –, au dus-o în Sicilia, la Palermo, şi au dăruit-o spre dezvirginare regelui Frederic. „La vremea aceea, tânăr fiind, [suveranul Siciliei] se desfăta cu de-alde astea”, scrie Boccaccio.

Numai că logodnicul fecioarei Restituta, nobilul Gian din Procida, a reuşit să pătrundă în camera din palatul regal în care fata era ţinută închisă şi, culcându-se cu ea, a dezvirginat-o înaintea regelui. Suveranul i-a condamnat pe amândoi să fie arşi pe rug în piaţa publică. Singurul lucru pe care cei doi logodnici l-au cerut a fost să fie legaţi pe rug unul în faţa celuilalt (şi nu spate în spate), pentru a se vedea reciproc atunci când mor (51, II, pp. 55-61).

Legende folclorice similare au înflorit şi în jurul domnitorului Moldovei Ştefan cel Mare. Ele vorbesc nu numai despre mulţimea de ţiitoare pe care le avea domnitorul, fete răspândite prin diverse târguri ale Moldovei secolului al XV-lea, dar şi despre obiceiul lui Ştefan Vodă de a trimite oşteni prin sate pentru a găsi „fetişcane” (fecioare) foarte frumoase şi a le aduce la Suceava, la curtea voievodală, ca ibovnice domneşti (29, pp. 224-231).

Insulele britanice

În secolele VIII-X, conducătorii normanzi erau acuzaţi că se culcă în noaptea nunţii cu miresele vasalilor lor, atât cei din vestul Europei, în Irlanda (vikingi) (30, p. 112), cât şi cei din estul continentului, în Rusia Kieveană (varegi). În anul 964, cneaghina normandă Olga (Helga) a interzis această cutumă, înlocuind-o cu aceea de a plăti seniorului o taxă de răscumpărare a fecioriei miresei (24, pp. 14-15).

Într-o veche scriere irlandeză, *Lebor Laignech* / *Cartea din Leinster* (provincie din estul Irlandei), redactată în a doua jumătate a secolului al XII-lea (cca 1160), se fac aluzii la cutuma *ius primae noctis* practicată de regi. În *Book of Leinster* se spune că taţii cu fete de măritat le duc întâi la Ulster, să-şi petreacă o noapte la palatul regelui Conchobar (52, II, p. 564). Regii irlandezi din epocă sunt prezentaţi ca îndeplinind un fel de *datorie* prin practicarea

deflorării rituale a „fecioarelor din Ulster”. Este de notat faptul că în aceste cazuri nu apare nicio conotaţie negativă a cutumei sexuale. Pentru prezentarea „dreptului primei nopţi” şi a „imaginii sexuale a seniorilor” în cultura irlandeză, inclusiv în cea folclorică, vezi amplul studiu semnat de Séamas Mac Philib (73).

În *Cronica* scoţianului Hector Boece-Boethius (*Istoria scoţienilor*, 1526) se spune că regele Ewen al III-lea (circa 875 e.n.) ar fi stabilit „the right of the first night”. Iată chiar fragmentul respectiv din *Cronica* lui Boethius, în limba epocii:

And othir law he maid, that wiffs of the commonis sal be fre to the nobilis; and the lord of the ground sal have the maidinheid of all virginis dwelling on the same (*Scotorum Historiae* III, 5) (197, p. 164).

La sfârşitul secolului al XI-lea, susţine acelaşi cronicar, regele Malcolm al III-lea Canmore (1058-1093) a abolit o lege străveche care dădea nobililor scoţieni drepturi asemănătoare (22, pp. 17, 278). „The right of the first night” apare şi într-un roman istoric semnat de Walter Scott (*The Fair Maid of Perth*, 1828), a cărui acţiune se desfăşoară în Scoţia, în jurul anului 1400.

Uneori, probabil ulterior, în locul propriei virginităţi, mireasa trebuia să plătească o importantă sumă de bani (*maidenrent*) sau – în estul Europei – un dar în natură (*kunica*) (vezi *infra*, 5. „De la «dreptul seniorului» la «taxa pe feciorie»”). Rămâne de studiat legătura (în măsura în care există) dintre plata pentru răscumpărarea fecioriei şi zestrea cu care participă mireasa la căsătorie (30, p. 113). Nu întâmplător, Mark Twain a localizat anume în Anglia arthuriană motivul „dreptului” seniorial. În romanul său *A Connecticut Yankee in King Arthur’s Court* (1889), legendarul rege Arthur confiscă proprietatea unei tinere femei care a îndrăznit să refuze „dreptul” sexual al unui nobil local.

La sfârşitul secolului al XIII-lea, regele Angliei, Edward I „Lunganul”, a reintrodus *dreptul primei nopţi* printre nobilii englezi din Scoţia. Este unul dintre motivele

care au declanşat revolta din 1297-1298 condusă de cavalerul şi nobilul scoţian William Wallace. Filmul regizat de actorul american Mel Gibson (*Braveheart*, 1995) prezintă tocmai acest eveniment istoric (592).

2. *Le droit du seigneur* – binecuvântarea dezvirginării în noaptea nunţii (gravură din secolul al XV-lea)

La mijlocul secolului al XV-lea, rebelul englez Jack Cade era nerăbdător să-i ia locul pe tron regelui Angliei Henric al VI-lea (1422-1461 şi 1470-1471) pentru a beneficia de „dreptul suveranului" asupra fecioarelor din regat. Din această perspectivă este perceput Jack Cade şi într-una din piesele lui William Shakespeare (*Henric al VI-lea*, 1591):

Nicio fecioară nu se va putea mărita fără a nu-mi plăti mie dinainte dreptul… fecioriei. Oamenii vor fi birnicii mei *in capite* şi noi ordonăm şi comandăm ca femeile lor să fie atât de binevoitoare, cât inima poate dori şi limba poate cere (*Henric al VI-lea*, partea a doua, actul IV, scena 7) (53, p. 285).

Probabil că vârful degradării moravurilor suveranilor şi ale nobililor englezi a fost atins în a doua jumătate a secolului al XV-lea, în timpul lungii domnii a regelui Edward al IV-lea (1461-1470 şi 1471-1483). La moartea acestuia, Parlamentul a adoptat un act (*Titulus Regius*)

care a confirmat dreptul la tron al fratelui suveranului, Richard al III-lea (1483-1485). Nu întâmplător, în acest document regimul lui Edward al IV-lea a fost denunţat ca fiind degradant din perspectiva abuzurilor sexuale ale regelui şi ale nobililor:

Niciun om nu era sigur pe viaţa sa, pe proprietatea sa şi pe mijloacele sale de trai; nu era sigur nici de soţia, fiica sau servitoarea sa; orice femeie bună şi fecioară era îngrozită că va fi violată şi dezonorată (61, p. 137).

De asemenea, noul rege, Richard al III-lea, a simţit nevoia să-şi înceapă domnia emiţând, la 23 octombrie 1483, un act intitulat nici mai mult nici mai puţin decât *Proclamation for the Reform of Morals* (*Proclamaţie pentru reforma moravurilor*). Un fel de act de graţiere a feudalilor care abuzaseră de privilegii sexuale în timpul domniei predecesorului său, regele Edward al IV-lea. Erau iertaţi – cum este formulat în proclamaţie – „oribilii bărbaţi adulteri, codoaşe, prostituate” şi alţi supuşi ai regelui „care provocaseră imensa indignare şi nemulţumire a lui Dumnezeu” (61, p. 136).

Franţa şi Spania

În cronica franceză *Baudouin de Sebourc*, compusă în nordul Franţei în secolul al XIV-lea (cca 1360-1370), un suveran despotic solicita mireselor să li se aplice, în noaptea nunţii, *le droit du seigneur* sau *le droit de cuissage*. În caz contrar, suveranul trebuia să beneficieze de o parte substanţială din zestrea mireselor (54, pp. 111-123). Cam în aceeaşi epocă, pe la jumătatea secolului al XV-lea, poetul hoinar François Villon (provenit dintr-un neam de nobili scăpătaţi) vorbea despre un amant *alpha*, cleric sau laic (*l’une un clerc, un lai, l’autre un moine*), care – „la-nceput” – le dezvirgina pe toate fetele din regiune:

Femei cinstite? S-au văzut.
Fără cusur, fără păcat,
Afar’de… cel de la-nceput,
Care pe toate le-a-ntinat.
Primul Amant le-a deocheat;

Mirean a fost ori diacon (454, p. 81).

*

După cum se vede, era o epocă în care „dreptul” sexual asupra miresei a supravieţuit în unele părţi, fiind exercitat ca atare de diverşi suverani sau seniori. În alte părţi, acest „drept” a fost înlocuit cu anumite acţiuni simbolice: fie noul cuplu (sau doar mireasa) trebuia să plătească stăpânului o „taxă pe feciorie” (*maidenrent*), fie acesta din urmă presta în noaptea nunţii, chiar în patul conjugal, anumite gesturi care simulau sau simbolizau contactul sexual cu mireasa.

La sfârşitul secolului al XV-lea, de pildă, a avut loc în Spania (Catalonia) una dintre puţinele răscoale victorioase din Evul Mediu. Ţăranii iobagi răsculaţi (*pagesos de remensa*) au încheiat cu feudalii o înţelegere scrisă care cuprindea revendicările celor dintâi. Printre altele, răsculaţii solicitau abolirea unei umilitoare cutume cu caracter erotico-simbolic: în noaptea nunţii unor tineri supuşi, feudalul se urca în patul conjugal şi păşea peste trupul miresei virgine. Era un act simbolic şi umilitor prin care feudalul îşi arăta superioritatea, poziţia dominantă. Era, foarte probabil, reminiscenţa unui arhaic „drept” sexual al seniorului, acum doar simulat. La sfârşitul răscoalei, în aprilie 1486, însuşi regele Ferdinand al II-lea (cel numit „Catolicul”) – care a luptat mereu pentru micşorarea puterii marilor feudali – a semnat o hotărâre privind abolirea „obiceiurilor urâte” practicate de nobilii catalani, inclusiv a celui descris mai sus.

Transilvania

Este o epocă în care răscoalele se ţin lanţ în Europa, inclusiv pentru abolirea unor astfel de privilegii sexuale senioriale: Piemont (1194), Scoţia (1297), Anglia (1450), Catalonia (1486) şi chiar Transilvania (1514). Secuiul Dózsa György (Gheorghe Doja), un mic nobil transilvănean, s-a răsculat în 1514, împreună cu o armată de ţărani iobagi secui, români, sârbi şi croaţi, împotriva marilor nobili maghiari. S-a declanşat cu acest prilej un adevărat război ţărănesc, care a făcut prăpăd în vestul Transilvaniei

(Timişoara, Nădlac, Cenad etc.). Dózsa şi tovarăşii săi au fost prinşi, torturaţi şi arşi pe rug. Se pare că unul dintre motivele revoltei a fost practicarea aşa-numitului „drept al grofului”.

[Grofii] pot face orice – zicea rebelul Dózsa György la începutul secolului al XVI-lea –, căci nimeni nu-i pedepseşte. Preamăresc virtutea, dar în realitate nu ştiu pe ce arbore creşte [...]. Nu cruţă bunul renume al văduvelor şi fetelor, fiind înghesuitori la mirese. Sunt stricători de căsătorii şi în general robi ai patimilor proprii. (56, p. 17)

Unii istorici maghiari, Márki Sándor, de pildă, au susţinut că Gheorghe Doja şi iobagii săi s-au răsculat inclusiv împotriva *ius primae noctis* practicat de nobilii din Transilvania. Un privilegiu stabilit de o cutumă, de o *lex non scripta*, „dreptul grofului”, iar nu de o lege oficială (57).

Problema nu a fost scutită de unele abordări istorice cu iz naţionalist. Ungurii din Transilvania trebuiau discreditaţi şi, aşa cum voi arăta mai jos (vezi *infra*, 5. „Eros & Ethos”), acuzaţia de practicare a „dreptului seniorului” adusă de istorici români ar fi fost cea mai bună armă de propagandă ideologică împotriva adversarului politic sau etnic.

[Nobilii maghiari] – scria în 1916 un diplomat ardelean, românul Basil Stoica – ne-au apăsat şi ne-au stors întotdeauna. N-au iubit niciodată deopotrivă cu noi adevărul şi dreptatea. Ba, culmea batjocurii, faţă de iobagii ardeleni, care erau aproape toţi români, au introdus acel ruşinos *ius primae noctis*, dreptul nemeşului de a se culca cu nevasta iobagului în întâia noapte după nuntă! (58)

Totuşi, istoricii şi scriitorii maghiari au formulat ei înşişi această acuzaţie la adresa grofilor din epoca de după Doja, în secolele XVI-XVII. Despre astfel de abuzuri sexuale practicate de grofii transilvăneni vorbeşte şi scriitorul ungur Jósika Miklós (1794-1865). Bazându-se chiar pe documentele şi pe tradiţiile familiei sale nobiliare din vestul Transilvaniei (localitatea Surduc, judeţul Sălaj),

baronul Jósika susţine următoarele:

La finele secolului al XVI-lea şi începutul secolului al XVII-lea, […], ici-colea, domnii noştri de-atunci mai practicau acel drept numit *ius primae noctis* (59).

Baronul Jósika Miklós spune că fetele din regiune erau aduse – pentru a nu fi văzute – într-o trăsură închisă, însoţită de şase husari, la castelul strămoşului său din secolul al XVII-lea, Csáki István (1603-1662), unde erau dezvirginate şi dezonorate. Până la urmă, ţăranii din regiune au năvălit în „castelul cu orgii” şi l-au omorât pe grof:

Faptul e perfect adevărat – conchide Jósika Miklós – şi a produs o tulburare deosebită în acel timp, încât *ius primae* [*noctis*] a încetat definitiv (59).

Privilegiu sau datorie rituală?

Orientalistul Jean-Paul Roux credea că *le droit de cuissage* a fost un privilegiu real al monarhilor, dar unul „exercitat foarte puţin” de către aceştia. Şi asta nu datorită opoziţiei fecioarelor (şi a rudelor lor), ci „din cauza lipsei de entuziasm a regelui” (60, p. 153). Poate că suveranul se temea el însuşi de magia malignă care plutea în jurul actului dezvirginării (*vagina dentata*) şi al sângelui himenal, poate că nu voia sau nu putea să presteze atâtea deflorări. La rândul său, vorbind despre „dezvirginarea rituală” şi de „spaima de sângele himenal”, istoricul german Jörg Wettlaufer conchide:

Deflorarea [rituală] era descrisă mai mult ca o datorie periculoasă decât ca un privilegiu sau un drept (54, p. 116).

Într-o carte notorie (*L’Érotisme*, 1957), şi Georges Bataille s-a ridicat împotriva unui clişeu al epocii de după Antichitate, şi anume imaginea stereotipă a despotului libidinos care îşi exercită cu râvnă presupusele privilegii sexuale. În teoria lui Bataille, în epocile arhaice, deflorarea avea „întotdeauna o valoare de nelegiuire”, avea ceva dintr-un viol. Acţiunea era încredinţată unor „străini” din afara comunităţii sau „acelora care aveau în general ceea ce logodnicul însuşi nu avea, adică puterea de

transgresare a unui interdict". Aceştia din urmă, practic tot extracomunitari, trebuiau să aibă „un caracter suveran", care să-i fi făcut „să se sustragă interdictului" (şef de trib, şaman, apoi suveran, senior sau preot).

Sacerdoţiul îi desemna în principiu pe cei care trebuiau s-o posede prima dată pe logodnică. Dar în lumea creştină a devenit de negândit să se recurgă la miniştrii lui Dumnezeu [= la prelaţi] şi aşa s-a stabilit obiceiul de a cere seniorului deflorarea. Oricum, dreptul primei nopţi ce-l abilita pe seniorul feudal întru aceasta, fiincă era suveranul domeniului său, nu era, aşa cum s-a crezut, privilegiul exorbitant al unui tiran căruia nimeni n-ar fi îndrăznit să i se împotrivească. Cel puţin originea sa era alta. (267, p. 109)

În fine, la concluzii similare a ajuns şi etnologul rus V.I. Propp, după ce a studiat modul în care – în unele mituri şi basme – mireasa nu este dezvirginată de protagonist, ci de un „ajutor năzdrăvan", de un binefăcător. Sau – ca în arhaicele rituri tribale de iniţiere a fetelor – defloratorul este un „spirit al tribului" (un „străbun totemic"), interpretat de şeful de trib, de vrăjitor sau de şaman. Din tot acest complex mito-ritual ar proveni cutuma (şi toposul mito-folcloric) *ius primae noctis*:

De aici se trage „dreptul la prima noapte", apanaj iniţial al celui cu o putere magică mai mare [= şeful de trib, şamanul etc.], dar ulterior al personajului mai puternic în plan social [= regele, feudalul etc.] (203, p. 426).

*

Începând cu 1562, de-a lungul celei de-a doua jumătăţi a secolului al XVI-lea s-au produs adevărate dispute juridice privind dubla esenţă (naturală şi politică) a regelui, având cumva ca punct de plecare controversele teologice referitoare la dubla natură (umană şi divină) a lui Isus Cristos. Monarhul, susţineau juriştii englezi din epocă, posedă două „capacităţi" distincte: „Corpul natural" şi „Corpul politic". Într-o cunoscută carte, Ernst H. Kantorowicz a analizat modul în care, la sfârşitul aceluiaşi

veac XVI, a perceput Shakespeare această dihotomie dogmatică în cazul regelui Richard al II-lea (1377-1399) (55, pp. 36 şu.). Uneori, prestaţia „Corpului natural" al regelui nu se ridica la înălţimea „Corpului [său] politic". Cel dintâi „corp" nu putea (sau nu voia) să îndeplinească îndatoririle celui de-al doilea.

4. *Le droit du seigneur* în literatura europeană (sec. XVII-XIX)

Legenda lui Don Juan

Se pare că unele reminiscenţe ale *ius primae noctis* (fie ele şi simbolice) au supravieţuit până târziu în Europa, inclusiv în Spania şi Franţa. În primele decenii ale secolului al XVII-lea, de pildă, dramaturgul spaniol Tirso de Molina a compus (cca 1612-1625) şi a publicat (în 1630) piesa *Seducătorul din Sevilla*. Don Juan o seduce pe Aminta la nunta ei cu Batricio. „Să seduc oricând femeia/ Este vechiul obicei", sună *credo*-ul protagonistului. În numele poziţiei sale sociale superioare, aristocratul Don Juan îi pretinde lui Batricio să se lase înlocuit în patul nupţial pentru a-i dezvirgina acestuia mireasa (66, p. 38). Este vorba şi de (sau mai ales de) un exerciţiu de etalare a puterii. Excitaţia produsă de posesia puterii pare a fi mai mare decât cea sexuală:

Într-un fel – observă judicios Mihaela Ursa –, seducătorul [Don Juan] pune aici în scenă tocmai aplicarea feudală a dreptului asupra primei nopţi, în primul rând pentru a-şi dovedi puterea. Amorul de care profită sub masca frauduloasă nu este decât beneficiul secundar. Principala excitaţie este stârnită de puterea pe care o dobândeşte asupra seamănului său masculin (67, p. 85).

În Spania medievală este atestat faptul că a funcţionat „dreptul seniorului" (*ius primae noctis*). În 1486, regele Ferdinand al II-lea, zis şi *El Católico*, desfiinţase acest privilegiu sexual în Catalonia. Unii seniori spanioli au continuat să-l exercite, dar el a fost interzis din nou. Interzicerea periodică a unui obicei dovedeşte, de fapt, supravieţuirea tenace a acestuia. Cum spuneam,

vechile obiceiuri dispar greu (*old habits die hard*). Alţi nobili au rămas totuşi cu dreptul de a decide cine cu cine se căsătoreşte. Ei puteau aproba (sau nu) o anumită căsătorie, între anumiţi miri. „Dreptul seniorului” îşi schimba forma, dar nu dispărea complet. Regele spaniol Filip al IV-lea (contemporan cu Tirso de Molina) interzisese – printr-o ordonanţă din 1623 – dreptul nobililor de a interveni în libertatea matrimonială a supuşilor (24, pp. 18-21). Dar nicio interdicţie de acest gen nu a rămas ireversibilă.

Denis de Rougemont (*L'Amour et l'Occident*, 1939) considera că mitul lui Don Juan şi cel al lui Tristan sunt contradictorii (68, pp. 241 ş.u.) – şi deci, adaug eu, complementare. Cele două legende sunt, în orice caz, cei doi piloni pe care se sprijină templul iubirii în cultura occidentală. Søren Kierkegaard susţinea că mitul lui Don Juan ar fi – alături de cel al Doctorului Faust şi cel al „Evreului rătăcitor” (69, p. 386) – unul dintre cele trei mituri fundamentale ale culturii europene. Pentru Alexandru Paleologu, personajul Don Juan, chiar dacă este un „crai vulgar”, este „unul dintre tipurile supreme ale mitologiei culturii, alături de Hamlet, Don Quijote, Faust” (84, p. 95). Nu voi deschide acum dosarul paternităţii şi originii poveştii, aşa cum a făcut-o Mircea Eliade în 1928 (129, p. 204). Mai interesantă mi se pare perspectiva adoptată de istoricul literar elveţian Jean Rousset (*Le mythe de Don Juan*, 1990). El se întreba dacă o poveste cultă care are o dată precisă de naştere (în acest caz, 1630) poate fi considerată un mit propriu-zis. Răspunsul lui Rousset este afirmativ şi condiţional: da, doar dacă „un fond mitic ascuns” răzbate – ca în cazul nostru – în povestea respectivă (66, pp. 5-6). Pentru subiectul în discuţie, iată o formulare adecvată: „un fond mitic ascuns”.

Iluminiştii francezi

În Franţa, seniorul avea „dreptul” ca, în noaptea nunţii, să pună piciorul gol în patul miresei vasale. De aici se trage sintagma *le droit de cuissage*. Se pare că, în unele locuri din Franţa, *ius primae noctis* a supravieţuit – în

diferite forme – până târziu, în Epoca Luminilor. Odată cu alte privilegii ale aristocraţilor, şi acest „drept” (în măsura în care supravieţuise până atunci) a fost spulberat de Revoluţia din 1789.

În secolul al XVIII-lea acest privilegiu aristocratic a purtat două nume: „le droit du seigneur” şi „le droit de cuissage”. Cuvântul francez *cuissage* provine din *cuisse* („coapsă”), care are ca rădăcină latinescul *coxa* („şold”), de unde, evident, provine şi românescul *coapsă*. În dicţionarul *Robert*, această cutumă arhaică este prezentată astfel:

Droit qu’avait le seigneur de mettre la jambe dans le lit de la nouvelle mariée la première nuit des noces, et aussi, dans quelques localités, droit de coucher avec la nouvelle mariée la premièr nuit; droits qui d’ordinaire étaient rachetés à prix d’argent (8, p. 150).

Nu ştim cât de răspândit era acest obicei şi în ce forme era pus în practică de către seniori. Aşa cum am mai spus, orientalistul francez Jean-Paul Roux credea că *le droit de cuissage* a fost un privilegiu „exercitat foarte puţin” de către aristocraţi, dar asta „nu ca urmare a rezistenţei fecioarei şi a logodnicului său, ci din cauza lipsei de entuziasm a regelui şi a nobililor” (60, p. 153). Evident, nu vorbim aici de cazuri patologice, cum este cel al marchizului de Sade, care – cum zice Georges Bataille – „a imaginat privilegii [sexuale] exorbitante faţă de cele ale seniorilor şi regilor” şi care, „din privilegiat, a devenit victimă” (267, p. 162).

Cert este faptul că, în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, „dreptul seniorului” a fost unul dintre cele mai blamate privilegii nobiliare. În decurs de doar două decenii din preajma Revoluţiei Franceze au fost compuse cel puţin patru comedii cu acest subiect. Iată-le titlurile şi autorii în ordine cronologică: *Le droit du seigneur ou L’écueil du sage* de Voltaire (1762), *Le droit du seigneur* de P.-J.—B. Nougaret (1763), *Le mariage de Figaro* de Beaumarchais (1781) şi *Le droit du seigneur* de Desfontaines de la Vallée (1784). Dar piese cu scenarii similare au fost compuse şi

înainte de această epocă, în prima jumătate a secolului al XVIII-lea, ba chiar la sfârşitul secolului al XVII-lea (22, pp. 30, 281).

Iluminiştii francezi, precum Diderot (*Encyclopédie*, 1775), au glosat pe marginea acestui subiect în capitole intitulate sugestiv: „drepturi abuzive" (*droits abusifs*) ale monarhilor absoluţi. Mai mult decât atât, în articolul „Stăpân" din *Dictionnaire philosophique* (1764), Voltaire a prezentat o „legendă indiană" cu tâlc. „Stăpânul indienilor" (şi apoi fiul său) beneficiază de *le droit du seigneur*, dar oamenii se răscoală, îl ucid, instaurează *Republica* şi abolesc toate privilegiile sexuale de care beneficiau monarhii (280, pp. 295-296). Este o parabolă plină de semnificaţii iluministe, chiar dacă acţiunea ei a fost transferată simbolic într-un spaţiu exotic. Avem de-a face cu o prevestire a Revoluţiei Franceze cu un sfert de veac înainte de declanşarea ei.

*

Este totuşi foarte surprinzătoare relaţia de prietenie dintre filosofii iluminişti francezi şi contemporana lor, pseudo-iluminista Ecaterina a II-a a Rusiei (1762-1796). Şi asta nu numai pentru că Ecaterina cea Mare reprezenta însuşi absolutismul monarhic („despotismul atroce în acţiune", în termenii lui Puşkin), ci şi pentru că Voltaire, Diderot, D'Alembert şi compania detestau genul de privilegii (inclusiv sexuale) pe care ţarína le exercita din plin. Voltaire o numea pe Ecaterina cea Mare (cu care a corespondat timp de cincisprezece ani) „Împărăteasa mea", spunând că „lumina vine acum de la nord [= de la Sankt-Petersburg]", iar Diderot traversa în 1773 toată Europa pentru a se ploconi în faţa marii împărătese la curtea ei.

De fapt, Ecaterina a II-a – ajunsă pe tronul Rusiei la treizeci şi trei de ani – s-a comportat toată viaţa ca o „femeie alfa", imitând tot ce făceau şi făcuseră înaintea ei monarhii şi aristocraţii bărbaţi. Nu întâmplător a fost numită *Ecaterina impudica*, „Ecaterina cea desfrânată", „Împărăteasa cu o mie de amanţi", „devoratoarea de

bărbaţi”, „Cleopatra Nordului” etc. Manifestând o sexualitate debordantă, prin patul ei au trecut nenumăraţi iubiţi. Amantul ei oficial, feldmareşalul Grigori Potiomkin, a devenit până la urmă un furnizor al „haremului” de bărbaţi tineri al Ecaterinei. Amanţii suveranei erau de regulă ofiţeri voinici şi virili, recrutaţi de Potiomkin din Garda imperială, fiind „testaţi în prealabil, la cererea împărătesei, de către doamnele de onoare”.

În paranteză fie spus, scheme erotice similare funcţionau şi la case mai mari. De pildă, la curtea regelui Ludovic al XV-lea (1715-1774), contemporan cu ţarina. Cu toate că marchiza de Pompadour nu a mai întreţinut relaţii sexuale cu Ludovic al XV-lea din 1751, ea a continuat să-şi păstreze influenţa de *maâtresse-en-titre* a regelui, constituind la Versailles un adevărat „harem” regal. Ea „ştia să organizeze foarte bine plăcerile regelui, prezentându-i fete, femei, mai ales multe virgine”. Ludovic al XV-lea le trata potrivit unui „drept al seniorului”, luându-le în pat „ca să le acorde deseori o singură noapte” (637, pp. 214-215). De fapt, schema fusese statornicită de metresa oficială a predecesorului său, Ludovic al XIV-lea (1643-1715), şi anume de marchiza de Montespan: „Această femeie nu ştie cum să-şi asigure pentru totdeauna favorurile regelui [Soare]: îi aduce în pat virgine drăguţe” (637, pp. 106-108).

Revenind la Ecaterina a II-a, ea îşi amenajase, într-o aripă secretă a palatului de la Ţarskoe Selo, un „Cabinet erotic” decorat tematic, în care experimenta diverse isprăvi sexuale excentrice. În poemul său *Don Juan* (1818-1823), în cântul al IX-lea, Lordul Byron imaginează chiar un episod sexual desfăşurat între marea împărătească şi Don Juan însuşi, la Sankt-Petersburg, în 1790. „Modul său de a-şi satisface poftele [erotice] se aseamănă cu acela al monarhilor de sex bărbătesc contemporani cu ea”, conchide istoricul Philippe Delorme (303, p. 170).

În 1789, Ecaterina cea Mare devine o înverşunată adversară a Revoluţiei Franceze, ceea ce nu mai este surprinzător. Ea scoate bustul lui Voltaire din galeria sa,

iar Franţa devine, în termenii ei, „un cuib de bandiţi”. „Emigranţii [= *les émigrés*] şi preoţii rebeli [din Franţa] sunt bine-veniţi în Rusia, cu condiţia să se lepede de principiile democratice. Ecaterina este pe punctul de a-şi trimite armata să lupte împotriva celei republicane [franceze], când este lovită de un atac de apoplexie, pe 17 noiembrie 1796. Un pamflet pornografic, apărut în limba franceză, susţine că nesătula prinţesă ar fi murit, în realitate, în urma unei acuplări contra naturii cu un armăsar din herghelia sa!” (303, pp. 171-172). În epocă, era un mecanism uzual de denigrare a autorităţilor nobiliare. Unele ziare franceze (cvasiinterzise) o prezentau şi pe Madame du Barry, ultima *maâtresse-en-titre* a regelui Ludovic al XV-lea, întreţinând relaţii sexuale cu diverse animale domestice (702, p. 49).

*

Unii comentatori (mă număr printre ei) sunt de părere că filosofii, scriitorii şi artiştii din Epoca Luminilor au prezentat în mod exagerat felul în care feudalii uzau (şi abuzau) de privilegii erotice. Exagerările iluminiştilor au avut un scop politic, şi anume discreditarea aristocraţilor în faţa oamenilor de rând. Astăzi am califica această acţiune propagandistică drept „populistă”, pentru că răspundea orizontului de aşteptare al populaţiei. Evident, *le droit du seigneur* era un obicei sexual foarte nepopular şi expunerea negativă a acestui privilegiu erotic avea efectul scontat în rândul mic-burghezilor şi mai ales al oamenilor simpli. Repet, probabil că iluminiştii au exagerat, dar nu au inventat existenţa şi persistenţa obiceiului.

La nunta lui Figaro

Această perspectivă, însă, ar putea fi prea simplistă. Beaumarchais, de pildă, n-a fost un „revoluţionar”. Nici n-a fost un adversar propriu-zis al „Vechiului Regim”. Ba chiar dimpotrivă. El a lucrat la curtea regelui Ludovic al XV-lea şi apoi la curtea lui Ludovic al XVI-lea. A fost pentru scurt timp simpatizat de revoluţionari tocmai pentru că piesa lui, *Nunta lui Figaro*, fusese interzisă de *l’Ancien Régime*. Dar

apoi a fost pus de revoluţionari în închisoare, de unde a scăpat cu greu, fugind din Franţa (70).

Influenţat probabil de Voltaire, Beaumarchais a început să lucreze la piesa *Le mariage de Figaro* în 1778, anul morţii filosofului. Cu un an înainte, dramaturgul francez decisese să se ocupe cu asiduitate de editarea operelor complete ale lui Voltaire. Probabil că, cu acest prilej, a citit comedia voltairiană în trei acte (scrisă în 1762) *Le droit du seigneur*. De altfel, Beaumarchais l-a citat de mai multe ori pe Voltaire în introducerea sa la *Nunta lui Figaro*.

*

Merită să rememorez aici, pe scurt, intriga piesei lui Beaumarchais. Contele spaniol Almaviva practică „ruşinosul” *droit du seigneur* care îi dă dreptul de a dezvirgina tinerele mirese de pe feuda sa. *Nota bene*: el exercită acest drept ca om al legii, fiind mare judecător al provinciei spaniole Andaluzia. La cererea contesei, promite că nu va mai practica acest obicei nupţial. Şi totuşi, contele pretinde privilegiul de a o dezvirgina în noaptea nunţii pe frumoasa servitoare Suzanne, mireasa valetului său, Figaro.

— Domnul conte – îi mărturiseşte Suzanne lui Figaro – aşteaptă să-i dăruiesc, în taină, acel sfert de oră care era odinioară dreptul stăpânului [*ancien droit du seigneur*]... şi care ştii ce pacoste era!

— Ştiu atât de bine – îi răspunde Figaro Suzannei – încât dacă domnul conte n-ar fi desfiinţat acest drept ruşinos [*n’eût pas aboli ce droit honteux*] când a luat-o pe doamna contesă de nevastă, pentru nimic în lume nu m-aş fi căsătorit cu tine aici, pe moşia lui.

Se subînţelege de aici că Almaviva beneficiază de „dreptul seniorului” asupra oricărei fecioare de pe domeniul său. Un privilegiu „înfricoşător” (*affreux*) pentru Suzanne, dar „încântător” (*charmant*) pentru conte. Un privilegiu la care Almaviva a renunţat temporar; nu pentru că ar fi fost interzis, ci la presiunea soţiei sale. Ca să beneficieze din nou de el, seniorul Almaviva este chiar

dispus să dea bani miresei şi o funcţie foarte bună mirelui (curier la ambasada din Londra). Când Figaro îl înfruntă, acuzându-l că vrea să culeagă „cununa feciorelnică” a Suzannei, contele se dezvinovăţeşte, ţinând un discurs ipocrit, în orizontul de aşteptare al valetului:

Desfiinţarea unui drept ruşinos e o datorie pentru orice om cinstit. Un spaniol poate încerca să cucerească frumuseţea unei fete prin meritele sale. Dar să pretindă să se bucure primul de ea, ca şi cum i s-ar cuveni, ar fi o tiranie, o barbarie, şi nu dreptul unui nobil castilian (74).

Până la urmă Almaviva nu vrea să renunţe la „dreptul” său, dar Figaro, Suzanne şi contesa reuşesc să-i joace o farsă, dându-i contelui o lecţie usturătoare. Este un tip uzual de farsă erotică (substituirea unui partener în pat), pe care Wendy Doniger, istoric american al religiilor (fostă discipolă a lui Mircea Eliade la Universitatea din Chicago), a numit-o inspirat *bedtrick* („farsă de aşternut”), scriind o carte excelentă pe această temă (75). Miturile, legendele şi basmele populare sunt pline de astfel de substituiri erotice. Vezi motivul mito-folcloric *K1843. Wife deceives husband with substituted bedmate* („Soţia îşi înşală bărbatul cu un partener care i se substituie în pat”) (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1955-1958) (1, p. 360). Motivul apare şi în literatura cultă, în vreo poveste a lui Boccaccio (*Decameronul* V, 6; cca 1350) sau în vreo piesă de teatru a lui Niccolò Machiavelli (*Mandragola*, 1518).

Interesant este că în piesa *Nunta lui Figaro* se fac referiri şi sugestii eufemistice la „dreptul seniorului”, dar fără să se dea detalii şi explicaţii lămuritoare. Este o dovadă a faptului că, în Franţa sfârşitului de veac XVIII, toată lumea ştia şi înţelegea despre ce este vorba în această cutumă. Era un loc comun care nu mai trebuia explicat publicului, fie el şi needucat.

Cu toate că ţinta piesei sale de teatru era în mod transparent aristocraţia franceză, Beaumarchais n-a îndrăznit să localizeze acţiunea scenariului chiar în Franţa. El a mutat strategic locul de desfăşurare a piesei într-o provincie din sudul Spaniei vecine, în Andaluzia. În Spania,

piese cu astfel de subiecte apăruseră deja cu un secol şi jumătate înainte (vezi Tirso de Molina, *El burlador de Sevilla*, 1630). Cu toate acestea, *Le mariage de Figaro* a declanşat la Paris un mare scandal public. În 1781, citindu-i textul, regele Ludovic al XVI-lea a exclamat furios:

Ce lucru demn de dispreţ! Piesa asta nu va fi jucată niciodată. Pentru ca reprezentarea ei să nu fie o primejdioasă inconsecvenţă, ar trebui distrusă Bastilia.

Ce premoniţie regală! Aparent inexpugnabila şi indestructibila fortăreaţă din centrul Parisului avea să fie ocupată (şi apoi distrusă) de cetăţenii oraşului peste doar câţiva ani, la 14 iulie 1789. Mai mult decât atât, în declaraţia sa, Ludovic al XVI-lea a pus în aceeaşi ecuaţie, deci în legătură directă, o piesă despre privilegiile sexuale ale aristocraţilor cu închisoarea Bastilia, un simbol forte al regimului de monarhie absolutistă. Dezvăluirea primelor va provoca distrugerea celei de-a doua, sugerează regele. Dar în dimineaţa zilei de 14 iulie 1789 regele şi-a notat în jurnal: *Rien* („Nimic”). Ce lipsă de premoniţie regală!

Piesa *Nunta lui Figaro* a fost respinsă de cenzura regală timp de vreo trei ani (1781-1784). Când, în fine, la 27 aprilie 1784, piesa a văzut luminile rampei la Comedia Franceză, ea s-a bucurat de un adevărat triumf. Au fost nu mai puţin de 67 de reprezentaţii până la sfârşitul acelui an. Ceea ce înseamnă un spectacol la fiecare 3-4 zile. A urmat însă un imens scandal, inclusiv manifestaţii publice, arestarea temporară a autorului etc.

Piesa *Le mariage de Figaro* a devenit celebră mai ales prin opera cu acelaşi titlu, cu muzica semnată de austriacul W.A. Mozart şi libretul compus de poetul veneţian (evreu sefard) Lorenzo Da Ponte. Punerea ei în scenă la Opera din Viena, în 1786, nu a fost fără probleme din partea nobilimii austriece şi a împăratului iluminist Iosif al II-lea, fratele Mariei Antoaneta. Piesa *Nunta lui Figaro* avea probleme politice la Paris, în timp ce opera omonimă avea probleme similare la Viena.

O operă cu un scenariu având unele puncte în comun, *Don Giovanni* (cu aceiaşi autori: W.A. Mozart –

muzica şi Lorenzo Da Ponte – libretul, după unii cu colaborarea lui Casanova) (702, p. 169), a fost pusă în scenă la Opera din Praga în aceeaşi epocă iluministă, în 1787, cu vreo doi ani înainte de izbucnirea Revoluţiei Franceze. Ca şi contele Almaviva, Don Giovanni / Don Juan este un nobil impudic, pervers, lubric, priapic, un omnipotent sexual, „un super-amant" (66, p. 11), un „soţ universal" (Gazzaniga-Bertati, *Don Giovani*, Veneţia, 1787), un fel de *mascul alfa* al comunităţii, care pretinde să aibă asupra mireselor „dreptul primei nopţi".

Alexandru Paleologu a observat corect faptul că nu secolul al XVII-lea a impus „tipul exemplar al lui Don Juan", ci a doua jumătate a secolului al XVIII-lea (84, p. 96). Într-adevăr, nu a făcut-o nici spaniolul Tirso de Molina, în 1630, nici măcar francezul Molière, în 1665, ci l-a impus Mozart (şi Da Ponte) în Europa iluministă, în 1787, atunci când condiţiile sociopolitice şi sentimentele antiaristocratice au fost coapte.

Balzac, Dostoievski, Apollinaire

În paranteză fie spus, scenariul piesei *Le mariage de Figaro* a supravieţuit în literatura franceză peste jumătate de secol, chiar dacă motivaţia (*le droit de cuissage*) este subînţeleasă şi nu formulată explicit. Să luăm, de pildă, una dintre cele *Cent Contes drolatiques* publicate de Honoré de Balzac în perioada 1832-1837. În povestirea *Fecioara din Thilhouze* este sugerată existenţa vechiului obicei *ius primae noctis*. Un senior feudal vrea să se culce cu o cameristă a soţiei sale. Servitoarea îl refuză. Ca să beneficieze de fecioria ei, seniorul îşi convinge un slujitor bătrân să o ceară de nevastă pe slujincă. În noaptea nunţii, cu inexplicabilul consimţământ al tuturor personajelor, feudalul se culcă cu „fecioara din Thilhouze":

Odată săvârşită nunta, seniorul nu aşteptă alta decât s-o vadă pe nevastă-sa că s-a culcat de noapte şi de-ndată dădu fuguţa la odaia bine împodobită unde îşi găzduise puicuţa… (78, p. 165).

Straniul consimţământ al tuturor personajelor din nuvela lui Balzac poate fi explicat doar prin faptul că toate

se supuneau unei arhaice cutume sexuale. Faptul că, în final, seniorul se dovedeşte a fi impotent, iar slujnica – presupusă a fi fecioară – se dovedeşte a fi de fapt o bună cunoscătoare în ale artei sexuale nu schimbă datele problemei. Doar face povestirea mai *drolatique*. Scenariul piesei *Nunta lui Figaro* a fost cumva preluat în esenţa lui de marele prozator francez. Mai exact, atât piesa *Nunta lui Figaro*, cât şi nuvela *Fecioara din Thilhouze* au preluat un model comportamental ieşit probabil din uz, dar rămas undeva în pliurile mentalităţii colective.

*

Referiri precise la „dreptul seniorului" se fac şi în romanul lui F.M. Dostoievski *Adolescentul* (1875). Ba chiar protagonistul romanului este rodul unui astfel de privilegiu sexual. El este fiul nelegitim al moşierului Versilov, din gubernia Tula (la sud de Moscova), făcut cu o slujnică, Sofia Andreevna, fiică de iobag de la curtea acestuia.

Boierul Versilov se culcă cu slujnica sa „în virtutea drepturilor de moşier", cum se exprimă prozatorul rus. Sau, într-o altă formulare: „toată povestea a început potrivit vechiului obicei moşieresc" (624, pp. 15-17). În ediţia în limba engleză a romanului această propoziţie a fost tradusă astfel: „it all began from Versilov's use of his *droit du seigneur*" (625). Folosirea de către englezi a acestei sintagme în limba franceză este simptomatică.

3. Vasili Polenov, *Dreptul moşierului*, pictură, 1874

Cameristele, slujinicele, doicile, guvernantele, servitoarele erau victime sexuale sigure ale boiernaşului de ţară sau ale mic-burghezului de oraş, nu numai în Franţa şi Rusia, ci în întreaga Europă. Ele erau „întotdeauna necinstite" de către stăpân sau de către fiul acestuia, cum zice Flaubert (180, p. 33). La fel se întâmpla cu personalul domestic feminin în literatura română, dar şi în realitatea propriu-zisă a secolelor XVIII-XIX. Stăpânul avea asupra slujnicei *le droit du seigneur*. El o minţea că o va înzestra în vederea căsătoriei ca răsplată pentru serviciile sexuale pe care i le presta. De multe ori, ea rămânea însărcinată şi – fiind debusolată – fugea în lumea largă, ucigându-şi pruncul sau abandonându-l pe unde putea. Aşa s-a întâmplat, de pildă, în Valahia anului 1832, cu o oarecare servitoare Dumitra, care şi-a abandonat copilul la „coconu' Costache", lăsându-i alături de prunc, în scris, un mesaj conceput frust, plin de dramatism existenţial:

Cocoane Costache,

Etă-ţi copilu, cu tine l-am făcut, ţie ţi-l leapădu şi ce-i şti să faci cu elu. Eu, fată săracă, m-ai înşălatu că o să faci zestră [şi] nu mi-ai dat nicio para şi m-ai lăsatu dă nu pociu să mă urnescu în lume. Numele [pruncului] Raliţa. Eu, Dumitra (668, p. 251).

*

Interesant este faptul că Guillaume Apollinaire (fiul unei nobile poloneze) a imaginat un straniu Don Juan de etnie română, pe prinţul Mony Vibescu/Vibesco, într-un roman cvasiparodic (*Les onze mille verges ou Les amours d'un hospodar*, 1907), asupra căruia voi reveni mai jos (vezi *infra*, 17. „Etalarea publică a potenţei sexuale").

Surprinzător, Apollinaire (care a publicat şi comentat opera marchizului de Sade, în 1909) a renunţat la personaje similare cu mare notorietate în *la Belle Époque* (Sade, Don Juan, Casanova etc.), preferând să imagineze un personaj priapic nou, originar dintr-o zonă orientală a

Europei. Este vorba despre un boier valah, având probabil ca model pe prinţul George Bibescu/Bibesco, foarte cunoscut în epocă la Paris, inclusiv ca personaj monden (***76***). Probabil că originile est-europene ale autorului au contat în această opţiune. Este posibil, de asemenea, ca unele trăsături ale eroului imaginat de Apollinaire să fi fost preluate de la Minski Moscovitul, un personaj forjat de marchizul de Sade în romanul *Juliette* (sau *Les Prospérités du vice*, 1797). Însoţit de un ungur şi un polonez, Minski străbate Europa Orientală şi Asia dând dovadă de monstruozitate sexuală: „De la Astrahan am mers la Tbilisi – spune Minski în romanul marchizului de Sade –, ucigând, futând, prădând tot ce ni se ivea în cale” (215, pp. 85-86).

În perioada 1902-1905, personajul imaginat de Apollinaire traversează toată Eurasia, de la vest la est (Paris – Bucureşti – Sankt-Petersburg – Port Arthur), practicând toate perversiunile şi abuzurile sexuale imaginabile. Prinţul Vibescu este un priapic („Dacă v-aş avea [doamnă] în pat, de douăzeci de ori la rând v-aş dovedi pasiunea mea”) care visa „să fi deflorat unsprezece mii de virgine” (77, p. 158).

5. De la „dreptul seniorului” la „taxa pe feciorie”

„Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc”

Modul cum au evoluat de-a lungul secolelor diverse instituţii ale dreptului şi mai ales felul cum s-au născut şi s-au modificat diferite obiceiuri juridice, cutume folclorice şi legi scrise sau nescrise din cultura tradiţională fac parte dintr-un domeniu de cercetare deosebit, de regulă numit *etnologie juridică*. O ştiinţă comparativă care, mai mult sau mai puţin, are ca reper fondator o carte celebră a lui Jacob Grimm: *Antichităţile dreptului german* (*Deutsche Rechts Alterthümer*, 1828).

Domeniul nu este complet deşert nici în cultura română. El a început cu personalităţi precum B.P. Hasdeu (*Obiceiurile juridice ale poporului român*, 1878) şi Nicolae Densuşianu (*Despre tradiţiile istorice şi autenticităţile*

ţărilor locuite de români, 1893) şi a continuat cu nume mai puţin cunoscute, aproape uitate, precum Nicolae D. Lăbuşcă (*Despre cuniţă. Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc*, 1925) (24). Domeniul n-a fost abandonat nici în ultimele decenii, fiind activat în anii 1970-1980, mai ales de etnologul Romulus Vulcănescu, printr-un excelent volum monografic (*Etnologie juridică*, 1970) (25) şi o bună publicaţie de profil (*Ethnologica*, 1979-1983) editată de Vulcănescu şi de o serioasă organizaţie românească: *Association d'Histoire Comparative des Institutions et du Droit*. Tot în acea perioadă (1988) a apărut un util dicţionar al instituţiilor feudale din ţările române (40). În aprilie 2015, Academia Română (Institutul de Cercetări Juridice „Acad. Andrei Rădulescu") a lansat un proiect ştiinţific naţional menit să realizeze până în 2018 o *Enciclopedie juridică română* în 6-8 volume.

Cutumele comunitare şi obiceiurile cu caracter juridic sunt tenace. Ele spravieţuiesc secole, chiar dacă îşi modifică formele de manifestare. Vorbind despre „dreptul" sexual al seniorului, Nicolae Lăbuşcă susţine următoarele:

Unele obiceiuri sunt expresia raporturilor dintre categoriile sociale şi deci dispar odată cu modificarea sau înlăturarea acelor raporturi. Totuşi, chiar în asemenea caz [uri], dispariţia nu e fără urme. Societatea […] păstrează reminiscenţele trecutului, adesea sub o formă schimbată sau simbolică, neînţeleasă astăzi, greu de explicat, mai ales când în urmă se întinde un îndepărtat trecut ce separă simbolismul de forma odinioară vie (24, p. 7).

Dacă vorbim despre *ius primae noctis* şi despre „dreptul seniorului", putem identifica nenumărate forme simbolice de supravieţuire. Măcar două dintre ele merită să fie discutate aici.

„Dreptul" seniorului de a (dez) aproba căsătoria

Am văzut ceva mai sus (1. „*Ius primae noctis* în Antichitate") că unul dintre practicanţii desfrânaţi ai „dreptului primei nopţi" a fost împăratul roman Maximinus Daza/Daia (305-313). Fiind contemporan cu acest împărat,

istoricul creştin Lactantius (cca 250-325) a descris cu multe detalii abuzurile sexuale practicate de Maximinus Daza. Printre altele, Lactantius a făcut legătura între practicarea de către suveran a „dreptului primei nopţi” şi exercitarea dreptului acestuia de a aproba căsătoriile:

[Împăratul] Daza introdusese de ceva timp obiceiul ca nimeni să nu se mai căsătorească fără permisiunea sa, pentru ca el însuşi să fie primul care, în orice căsătorie, gustă plăcerile [din noaptea nunţii] (*De mortibus persecutorum* 38, 4) (12, p. 129).

S-ar părea că „dreptul” seniorului de a dezvirgina mireasa a devenit cu timpul „dreptul” seniorului de a-i permite mirelui să o dezvirgineze – cu alte cuvinte, de a permite căsătoria celor doi tineri. Ar fi prea simplu să pun în legătură directă cele două „drepturi” ale suveranului. Totuşi, ele sunt cumva legate cu fire nevăzute. Uneori (ca în cazul de mai sus, relatat de Lactantius) cele două privilegii s-au suprapus. Alteori (de cele mai multe ori), dreptul suveranului/feudalului de a lua (practic sau simbolic) locul mirelui a fost înlocuit în timp de un drept strict simbolic: acela de a aproba (sau nu) căsătoriile înfăptuite pe domeniu.

De exemplu, în spaţiul polono-lituanian, ţăranii cereau nobililor dreptul să se căsătorească. La rândul lor, nobilii cereau principilor acelaşi drept. Multele documente din secolele XIV-XVIII care vorbesc despre renunţarea periodică la acest privilegiu seniorial (24, pp. 27-29) probează de fapt supravieţuirea tenace a privilegiului. Interzicerea obiceiului era urmată de revenirea lui, apoi de o altă interzicere ş.a.m.d.

Asemenea (dez) aprobări acordate de suverani aveau şi alte motivaţii decât cele simbolice de etalare a puterii sexuale: motivaţii economice, demografice sau politice. Ecuaţia era extrem de complexă. De pildă, când domnitorii români îşi dădeau consimţământul ca doi copii de boieri să-şi unească destinele, ei luau în considerare ca cele două familii puternice de feudali să nu creeze un nou pol de putere politică, neconvenabil domnitorilor respectivi. O

spune explicit Dimitrie Cantemir atunci când vorbeşte „despre obiceiurile de la logodnă şi de la nuntă” ale moldovenilor:

Când mirii sunt copii de boieri, atunci nu se poate face nici logodna şi nici binecuvântarea preotului fără încuviinţarea domnului, [pentru ca] să nu se unească mai de aproape prin această legătură mai multe neamuri boiereşti fără de voia domnului (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 217).

Avem în acest caz un exemplu straniu de „cezaro-papism”, care ne spune ceva despre monarhia absolutistă practicată de domnitorii români. Încuviinţarea căsătoriilor de către suveran putea să aibă şi raţiuni economice. În cazul manifestărilor de exogamie, domnitorului îi convenea să i se stabilească în regat, prin căsătorie, un feudal avut. Evident, el nu-şi dădea acceptul atunci când, dimpotrivă, un nobil bogat voia să-i părăsească domeniul, căsătorindu-se cu o fată din alt regat. În felul acesta, regele/seniorul putea să controleze şi să influenţeze „intrările” şi „ieşirile” de oameni (şi implicit de averi) din regatul/domeniul său. Ecouri ale acestei situaţii de exogamie au supravieţuit în literatura populară, în legende şi basme, în care nepotul lui Verde Împărat (ca în *Povestea lui Harap-Alb*) pleacă să o ia de nevastă pe fiica lui Roş Împărat (27).

În fine, motivaţiile acestui drept regal/nobiliar puteau avea şi raţiuni demografice, în încercarea de a creşte numărul de sclavi sau de supuşi de pe domeniul său. Istoricul Lactantius relatează că, pe la începutul secolului al IV-lea e.n., împăratul roman Maximinus Daza (care, aşa cum am văzut, practica *ius primae noctis*) „îi căsătorea pe sclavii săi cu tinere fete, născute din părinţi liberi, încă virgine” (*De mortibus persecutorum* 38, 5) (12, p. 129). Este, în acest caz, o transferare a privilegiilor sexuale ale împăratului nu numai către „tovarăşii săi”, dar şi către sclavii săi. În acelaşi timp, este şi un demers de a forţa, prin creşterea ratei natalităţii, mărirea numărului de sclavi de care dispunea.

Încuviinţarea de către rege/feudal a căsătoriilor

supuşilor săi s-a transformat în forţarea căsătoriilor acestora. Astfel de obiceiuri au rămas uzuale şi dincolo de Antichitate şi Evul Mediu. În secolul al XVII-lea, de pildă, regii Franţei (Ludovic al XIII-lea şi Ludovic al XIV-lea) se foloseau de asemenea drepturi pentru a coloniza Canada francofonă (*Province du Québec*). Metropola trimitea corăbii cu fete (numai de confesiune romano-catolică), astfel că celibatarii din Québec trebuiau să se căsătorească cu ele, sub ameninţarea unor sancţiuni drastice. Mai târziu, în secolul al XIX-lea, practici similare au fost aplicate în alte colonii franceze, de pildă în Noua Caledonie (24, p. 21).

Care era situaţia în ţările române? Într-o carte care se ocupă de „dreptul românesc” şi de „evoluţiunea” acestuia, Radu Rosetti – bazându-se pe acte juridice arhaice – indică modelul de expansiune demografică practicat de feudalii valahi şi de supuşii lor în secolele XIV-XV:

Dacă creştea familia cneazului [valah], creşteau şi familiile sătenilor. Cneazul deci, la însurătoarea unui fiu, îl trimetea să-şi aşeze un sat pe un loc pustiu de care erau multe sau chiar pe propriul său hotar, dându-i un număr de însurăţei ca să locuiască [= să populeze] satul cel nou (37, p. 39).

Până la jumătatea secolului al XIX-lea (când s-a produs dezrobirea ţiganilor), boerii români abuzau de „dreptul primei nopţi” asupra roabelor ţigănci de pe moşie (vezi *infra*, 28. „ «Dreptul» boierului asupra roabelor ţigănci”). Alteori încuviinţau sau nu căsătoriile robilor între ei. În *Pravila lui Alexandru Ipsilanti* (1780) – cunoscută sub numele de „Pravilnicească Condică” –, la capitolul „Pentru ţigani” se prevăd sancţiuni drastice pentru preotul care „va cununa ţigan sau ţigancă străină fără de ştirea stăpânului său”. Asta în conformitate cu „vechiul obiceiu”. Preoţii nu aveau voie să cunune doi ţigani aparţinând la doi stăpâni deosebiţi „până nu vor lua adivirinţă în scris de la amândoi stăpânii aceia”. Dispoziţii similare apar şi în *Codul lui Caragea* („Legiuirea Caradja”),

promulgat în 1818 (24, pp. 25-26), şi în perioada regulamentară (668, p. 258).

Iată un exemplu bazat pe documente de arhivă din anul 1843, cam la un deceniu înaintea dezrobirii ţiganilor. Boierul serdar Dimitrie Fărcăşanu trimite o jalbă protopopului Stan din judeţul Ilfov în care se plânge „că preotul Radu de la biserica satului Futoaia din judeţul Vlaşca ar fi cununat fără ştirea şi voia Dumnealui pă o ţigancă a sa anume Călina cu un ţigan rudaru [rob al statului]" (510, p. 214). În astfel de cazuri, nunta era de regulă anulată, iar cei vinovaţi erau pedepsiţi.

Într-un alt dosar, din noiembrie 1848, marele logofăt Iancu Filipescu se plânge mitropolitului Neofit de faptul că un rob al său, Stan sin Gheorghe, a fost căsătorit de un protopop cu „o ţigancă străină". Boierul îi cere mitropolitului „să se dezlege taina" căsătoriei, pe motiv că nu a fost „nicicum" oficiată cu acordul său. „Preasfinţia Voastră – argumentează Iancu Filipescu – cunoaşte îndestul de bine pravile ce popreşte pe orice rob din această ţară de a să putea căsători fără voia stăpânului său." În timpul reformelor revoluţionare din vara anului 1848, astfel de reglementări de tip feudal au fost anulate, dar au fost reintroduse („în a lor veche putere") imediat după sfârşitul revoluţiei. O spune, în jalba sa, datată 15 noiembrie 1848, chiar boierul Filipescu: „Mai cu seamă că aceasta [= nunta celor doi robi] nu s-au săvârşit în vremea guvernului revoluţionar, spre a putea fi oricum apărată de fapta protopopului, ci […] după restatornicirea legiurilor în a lor veche putere" (510, pp. 259-260).

În ceea ce-i priveşte pe moşierii ruşi, lucrurile nu stăteau foarte diferit, doar că dreptul acestora se răsfrângea nu doar asupra robilor ţigani, ci şi asupra iobagilor ruşi. O spune Dostoievski în romanul său *Adolescentul*, publicat în 1875: „După cum se ştie, pe vremea iobăgiei căsătoriile între slugi se încheiau numai cu încuviinţarea stăpânilor, ba uneori chiar după bunul lor plac" (624, p. 12). Cu alte cuvinte, moşierul putea să decidă el însuşi cine cu cine să se căsătorească.

De multe ori, boierii români nu numai că îşi dădeau consimţământul, dar chiar forţau căsătoria ţiganilor foarte tineri (adolescenţi în vârstă de 13-16 ani) pentru a creşte rata natalităţii în rândul robilor. Boierul Gheorghe Sion (*Suvenire contimpurane*, 1888) îşi aduce aminte de acest obicei practicat de moşierii din Moldova în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Asta având în vedere faptul că „boierul dispunea de robul său cu putere nemărginită: putea [...] să-i ia orice va avea, chiar soţia şi copilul [= fiica]". Într-o zi, logofătul Dimitrie Cantacuzino-Paşcanu (1789-1862) a strâns toate fetele ţigănci şi toţi băieţii ţigani din „numeroasa sa turmă [de robi]" şi i-a obligat să se căsătorească între ei:

Convingându-se că înmulţirea [robilor săi] nu merge destul de repede, [boierul] a găsit cu cale ca să ia măsuri plauzibile pentru aceasta. De aceea, imediat a şi decretat ca toţi băieţii de la şaisprezece ani şi fetele de la treisprezece în sus să se căsătorească cât mai curând: fără a-i întreba despre consimţământul lor mutual, s-a şi dresat o listă prin care s-a determinat care pe cine să ia [în căsătorie] şi, în duminica viitoare, preotul de la biserică, după ţidula boierească (cum era legea pe atuncea), a celebrat răpede peste cincizeci de nunţi ţigăneşti. Nu tocmai vesele erau asemenea nunţi; unii din părinţii tinerilor aveau poate alte dorinţe; dar nu era iertat nimănui a arăta nemulţămire la ordinul boieresc, care trebuia numaidecât să se esecute, căci biciul şi falanga aducea la supunere pe recalcitranţi (28, p. 26).

La fel ca la Dimitrie Cantemir (1714) şi la fel ca în *Pravila lui Ipsilanti* (1780), ordinul boierului (cca 1850) era mai puternic decât „binecuvântarea preotului" şi o preceda pe aceasta. Şi asta pentru că aşa „era legea pe atuncea", cum se exprimă chiar G. Sion.

Cu siguranţă că şi domnitorii s-au folosit de această practică de a căsători forţat, în acelaşi timp, mai multe zeci de băieţi şi fete. Fiind un obicei foarte uzual, el a intrat în literatura populară, fiind atribuit unor mari voievozi, precum Ştefan cel Mare. Într-o legendă populară

se spun următoarele despre domnitorul moldovean:

Totdeauna de câte ori avea să poarte război cu v'un duşman, [Ştefan Vodă] nu se pornia de-acasă până nu însura 24 de flăcăi şî mărita 24 fete, dându-le tuturor averi şi făcându-i pe toţi gospodari (29, p. 15).

De data aceasta nu mai este vorba de robi ţigani, ci de ţărani români. Din ultima propoziţie se înţelege că Ştefan cel Mare era şi naşul de cununie al acestor tineri miri. Într-adevăr, „Ştefan Vodă – cum continuă povestea populară – cununa, boteza şi petrecea la cumătrii alături cu ţăranii, laolaltă". În timpul nunţii, la Cetatea Neamţului, miresele interpretau un fel de „joc al nurcii" („geoacă nurca") (29, p. 16). Probabil că fiecare mireasă aducea în dar câte o blană de nurcă voievodului, ca plată, ca „taxă pe feciorie", aşa cum miresele din spaţiul polono-ucraineano-lituanian îşi răscumpărau de la senior virginitatea cu câte o blană de jder (*cuniţă*) – valută forte în epocă şi în zonă. În urma acestei plăţi, „dreptul seniorului" asupra primei nopţi cu mireasa devenea „dreptul mirelui".

Taxa pe feciorie

Aşa cum am văzut, istoricul Herodot descrie practicarea cutumei *ius primae noctis* la unele populaţii din bazinul mediteraneean: libienii au obiceiul să „îi înfăţişeze regelui pe fetele de măritat; dacă vreuna îi e cumva pe plac, regele îi ia fecioria" (*Istorii* IV, 168) (10, p. 374). Tot Herodot vorbeşte despre o anumită formă de răscumpărare cu bani a virginităţii unei fete înainte de căsătorie, la babilonieni şi la grecii din Cipru (*Istorii* I, 199) (10, p. 109). Este probabil cea mai veche atestare documentară în această privinţă.

Nicolae Lăbuşcă a adus informaţii şi argumente convingătoare privind plata către suverani sau nobili – în diferite forme, mai mult sau mai puţin explicite – a unor „taxe pe feciorie" în bună parte din Europa medievală. De regulă, banii sau darurile erau oferite de mire seniorului pentru ca acesta să nu beneficieze de *ius primae noctis* sau de *ius virginale*. De-a lungul timpului şi a spaţiului, această taxă pe virginitatea mireselor a purtat diverse nume:

marcheta (marca de argint), *maidenrents*, *der klauen Thaler*, *nuptiaticum*, *datio nuptialis*, *maritagia*, *cunagium*, *amobyr*, *cullage*, *cazzagio*, *swadziebne*, *kunicza* etc. (24, pp. 9 ş.u.).

Într-o pravilă de pe la începutul secolului al XV-lea, în care se reglementau raporturile dintre locuitorii cantonului Zürich, sunt referiri la drepturile sexuale ale seniorului dintr-un anumit burg elveţian, Maur. Este vorba, cred, de o perioadă de tranziţie. Seniorul local beneficia încă de *ius primae noctis*, dar „dreptul" acestuia nu era strict obligatoriu. El putea fi înlocuit de o „taxă pe feciorie". Mirele avea deci două opţiuni: fie să predea mireasa în noaptea nunţii pentru a fi dezvirginată de senior, fie să-i plătească acestuia o „dare" care să răscumpere fecioria fetei:

Cel care doreşte să intre în sfânta stare a căsătoriei în satul şi curtea de la Maur, oricine ar fi el, Ne va preda Nouă mireasa pentru prima noapte a căsătoriei sau va plăti o sumă de bani, după cum e obiceiul şi tradiţia şi după cum este scris în vechile pravile (30, p. 114).

Textul rânduielii este compus chiar de către senior, la persoana întâi plural, în numele „obiceiului şi tradiţiei" locului, dar şi în conformitate cu „vechile pravile". *Lex scripta et lex non scripta* au stat la baza acestei dispoziţii datate pe la 1400. După un secol şi jumătate, în versiunea din 1543 a acestui cod de legi locale, lucrurile au rămas în exact aceiaşi termeni, doar că valoarea „taxei pe feciorie" a crescut (30, p. 115).

Fiind interesaţi anume de tradiţiile şi obiceiurile româneşti, ar trebui să vedem care a fost situaţia în această privinţă în zona est-central-europeană. Unii autori au considerat că, până prin secolul al X-lea, feudalii nordici varegi (care ocupaseră – de fapt întemeiaseră – Rusia Kieveană) au practicat *ius primae noctis*. Se consideră că însăşi cneaghina Olga/Helga (945-969) a interzis acest drept în anul 964, înlocuindu-l cu obligaţia de a dărui seniorului o plată pentru a răscumpăra fecioria miresei. Taxa era dată feudalului de către mire (24, pp. 14-15).

Din Peninsula Scandinavă, trecând prin spaţiul polono-lituanian şi prin Rusia Kieveană, cobora pe axa Nord-Sud o importantă rută comercială, denumită „Drumul blănii”, perpendicular pe mai cunoscutul „Drum al mătăsii” de pe axa Est-Vest. Într-adevăr, blănuri preţioase de animale nordice (samur, jder, vulpe polară etc.) erau aduse din nordul continentului şi comercializate în Califatul de la Bagdad şi în Imperiul Bizantin, unde erau folosite pentru afişarea statutului social şi politic al marilor nobili şi dregători. Aşezaţi la nord de munţii Caucaz, khazarii vămuiau cu mult profit acest comerţ „de la varegi la greci”. Blana de jder devenise o monedă de schimb în regiune. În poloneză şi în alte limbi slave, la „jder” se spune *kuna*, iar la „blana de jder” – *kunicza* (*cuniţă*, în româneşte). O blană de jder a fost timp de secole „taxa pe feciorie” în această parte a Europei. În poloneză, „taxa pe feciorie” datorată cneazului se mai numea *dziewicze* („feciorie”) sau *kniazeje* („darea cneazului”). Şi în limba croată *kuna* înseamnă „jder”. În secolele XI-XIV, în nord-vestul Balcanilor a circulat o monedă numită *kuna*. Şi asta pentru că, în Evul Mediu, blana de jder a fost considerată în zonă o monedă de schimb puternică. Mai mult decât atât, din 1994, odată cu câştigarea independenţei faţă de Iugoslavia, unitatea monetară a Croaţiei a redevenit tradiţionala *kuna*, care a înlocuit *dinarul* iugoslav.

*

În secolele XVI-XVIII, în Confederaţia polono-lituaniană, supuşii ţărani trebuiau să primească de la seniorul local o aprobare scrisă pentru a se putea căsători. Pentru asta plăteau un fel de „taxă pe feciorie” care putea să ajungă la valoarea de 1,5-3 monede de aur (*zloţi*, din sl. *zoloto* = „aur”). Adesea plata se făcea în natură (eventual în piei de jder). În bani sau în natură, plata era considerată o formă de supunere, de vasalitate faţă de feudal, fiind numită şi *poklon* (în poloneză, „înclinare”). Termenul a dat în româneşte – prin metateză – cuvântul *plocon* (24, pp. 29, 35). Chiar şi în româneşte, termenul *plocon* a intrat (şi a rămas) cu sensul de dar în natură (de regulă un animal)

oferit unui superior. Ironic, la Vasile Alecsandri (*Chiriţa în provincie*, 1852), ploconul pentru a cumpăra bunăvoinţa ispravnicului Bârzoi consta într-un curcan viu. Iar la Nicolae Grigorescu (*Evreul cu gâsca*, 1880), evreul moldovean care voia să primească naturalizarea ducea Parlamentului de la Bucureşti, ca plocon, o gâscă vie.

Obiceiul de a plăti *cuniţa* a fost preluat şi de localităţile din spaţiul românesc nord-estic, mai ales în Maramureş, Bucovina şi Moldova, regiuni supuse mai mult influenţei polono-ucrainene. El a început să funcţioneze întâi în „coloniile române din Galiţia", cum le numea Radu Rosetti. Este vorba de colonii întemeiate de maramureşeni, bucovineni şi nord-moldoveni încă din secolul al XIV-lea (cea mai veche menţiune documentară fiind în 1378). Încă din secolele XV-XVI, în „dreptul românesc" (*iure valachorum* sau *iure valachico*), compus în latină, se vorbeşte despre o „taxă pe feciorie" (*kunicza*) pe care o plăteau cneazului miresele din cnezat:

Cuniţa, sau darea de o piele de jder, ce o plătiau fetele din sat spre a se căsători cu un flăcău din alt sat, se lua întreagă de [către] cneaz (37, pp. 61-62).

Radu Rosetti (37, p. 62) şi Nicolae Lăbuşcă (24, p. 43) au vorbit despre existenţa cutumei dării taxei *cuniţa* la români încă din secolul al XVI-lea, fie la coloniştii valahi din Polonia, fie la românii din Bucovina şi Moldova:

Între obligaţiile locuitorilor faţă de cneazul lor e şi aceea de a-i plăti darea numită „kuniczne", o piele de jder de la fiece fată de sătean care se mărită într-un sat strein (24, p. 43).

Fiind iniţial un „impediment la căsătorie" – cum se exprimă Nicolae Lăbuşcă –, *cuniţa* „a existat sub această formă şi la noi", dar „a trebuit să cadă în desuetitudine de timpuriu" (24, p. 69). Nu avem documente care să ateste momentul dispariţiei dării respective. Ştim doar că obiceiul de a plăti *cuniţa* a fost atât de înrădăcinat în epocă, încât acest termen a ajuns să desemneze şi alte tipuri de dări, dacă nu chiar *darea* însăşi.

De pildă, când în 1748 domnitorul Moldovei Grigore

Ghica a introdus taxa pe *văcărit* (dată boierului/domnitorului pentru dreptul de păşunat) (230, p. 281), ea a fost numită *cuniţă*. Având nevoie de bani pentru a căpăta tronul Ţării Româneşti, Grigore Ghica Vodă – susţine A.D. Xenopol – „iscodeşte un nou soiu de văcărit numit *cuniţă*, ridicat în timpul verei, de un leu şi 10 parale de [cap de] vită” (41). Cea mai veche atestare documentară a *cuniţei* ca *văcărit* datează de pe la începutul secolului al XVIII-lea. Ulterior, acest tip de *cuniţă* a fost desfiinţat de mai multe ori şi reînfiinţat de tot atâtea ori, fiind abolit („oborât”) abia în 1831-1832, odată cu anularea „tuturor dărilor ce pun piedică agriculturei”, prin *Regulamentul organic* (cap. III, secţia III, art. 66) (24, pp. 53-70).

Prozatorul brăilean Panait Istrati a folosit toată această ecuaţie într-o nuvelă a sa (*Ţaţa Minca*, 1931). Pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, boierul Mândrescu, cu moşie în Lunca Siretului, lângă vărsarea râului în Dunăre, confiscă vitele sătenilor care sunt surprinse că pasc în câmpurile sale cu semănături. Aşa sunt „legile ţării”: „atunci când dobitoacele ţăranilor intră în holdele boierului şi fac stricăciuni, vita trebuie dusă la curte [a boierului] şi ţinută zălog până la plata unei amenzi potrivit pagubelor suferite” (138, pp. 511 ş.u.). Cum ţăranii sunt săraci şi nu au bani să plătească amenda, o trimit pe tânăra şi frumoasa Minca, o fată pe care boierul o place. Aşa „s-a greşit” Ţaţa Minca, lăsându-se dezvirginată de boier pentru a elibera vitele sătenilor. Aşa cum am văzut mai sus, câteodată, în locul propriei virginităţi, mireasa (sau mirele) trebuia să plătească o importantă sumă de bani (*maidenrent*) sau – în estul Europei – un dar în natură (*cuniţa*), de regulă vite (gloabe). Anume în cazul nuvelei lui Panait Istrati, *cuniţa* (vitele confiscate) este plătită cu fecioria însăşi.

Jderi (şi deci blănuri de jderi) se găseau mai greu în ţările române, fiind animale mai nordice. În arhaice texte slavone (secolul al XVI-lea), numite de Hasdeu „Caracteristica zoomorfică a popoarelor”, naţiile din

nordul spaţiului românesc sunt asimilate cu animalele cu blană preţioasă: polonezul corespunde sobolului (samur, zibelină), rusul – vidrei (lutru) şi evreul (localizat în Galiţia, Lituania şi Ucraina) – viezurelui (69, p. 330; 705, p. 152).

Probabil că uneori „taxa pe feciorie” se plătea cu blană de nurcă (vezi mai sus, în acest capitol) sau de vulpe. Folcloristul Simeon Florea Marian a descris un vechi obicei de nuntă bucovinean, conform căruia nuntaşii (reprezentaţi de „vătaful de nuntă”) îl obligau pe mire să plătească „vulpea” sau „hulpea”. La sfârşitul secolului al XIX-lea, în Bucovina, această plată nu mai consta dintr-o blană de vulpe. Doar numele datinei mai aminteşte că în vechime se dădea blana preţioasă a acestui animal. Ca răsplată (ca „dezdăunare”), mirele trebuia să le ofere tinerilor nuntaşi, consăteni cu fata, băutură sau bani pentru că aceştia „au jucat-o pre mireasă cât timp aceasta a fost fată mare”. Cu alte cuvinte, flăcăii erau (răs) plătiţi pentru că i-au păzit fecioria:

Dacă mirele nu e din acelaşi sat cu mireasa, atunci nemijlocit, după ce s-a suit mireasa în trăsură şi mirele cu vornicii săi au încălecat pe cai şi dau să plece spre casă, feciorii de sat se reped la poartă, o închid şi nu lasă pre nuntaşii din satul străin, însă mai cu samă pre mireasă şi pre mire, să iasă din ogradă afară, până ce acest din urmă nu le plăteşte o dezdăunare, pentru că ei au jucat pre mireasă cât timp aeasta a fost fată mare. Această plată […], precum şi datina împreunată cu dânsa, se numeşte în cele mai multe părţi ale Bucovinei „vulpe” sau „hulpe” (*Nunta la români*, 1890) (31, II, pp. 138-139; vezi şi 32, pp. 160 ş.u.).

O taxă similară plăteau mirii nuntaşilor în localităţile din Europa de Vest (Anglia, Franţa, Italia) până la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Dacă suma plătită de miri era prea mică, nuntaşii le cântau acestora „o serenadă cacofonică” (671, p. 226).

Revenind în spaţiul românesc, dacă mirele refuza să plătească această „taxă” sau oferea mai puţin decât i s-a cerut, acesta era bătut, iar mireasa era reţinută, uneori

chiar de un alt tânăr, pretendent al ei, care fusese refuzat anterior. Ne putem imagina că, în formele arhaice ale cutumei, în caz de neplată a „taxei pe feciorie” mirele era bătut şi alungat, iar – la limită – mireasa era dezvirginată în noaptea nunţii de un alt tânăr, un pseudo-mire. Tot în volumul *Nunta la români*, Simeon Florea Marian descrie obiceiul din unele sate româneşti (dar şi din alte zone ale Europei) ca, imediat după noaptea nunţii, dacă fata s-a dovedit a fi „cinstită”, să fie colectate de la nuntaşi anumite sume de bani (în afara altor daruri de nuntă), care se constituie în „birul miresei” (31, II, pp. 232-233).

Plata „taxei pe feciorie”, nu în natură (blană de jder, de nurcă sau de vulpe), ci în bani (în lei), este sugerată uneori în cântece populare de nuntă mai puţin arhaice, în care banii („leii”) devin „leiţe”. În astfel de cazuri, dacă mirele nu plăteşte „leiţa”, nuntaşii (vătaful lor) nu o eliberează pe „leliţa”:

Ia mai stai bădiţă,
Să-mi plăteşti leiţa
Că nu-ţi dau leliţa (24, p. 49).

*

În fine, mai putem vorbi despre o formă de supravieţuire a cutumei. Aşa cum am văzut, iniţial, seniorul avea dreptul să dezvirgineze mireasa de pe domeniul său. Ulterior, mireasa (apoi mirele, socrul-mic, naşul) trebuia să plătească o „taxă pe feciorie”: un dar în bani, animale sau obiecte. Funcţia de a colecta aceste taxe i-a revenit vătafului seniorului, apoi „vătafului de nuntă”. În cazul roabelor mirese, „taxa” era strânsă de „vătaful ţiganilor”. La un moment dat, aceşti vătafi s-au autonomizat. Ei strângeau aşa-numita „taxă pe feciorie” pentru ei, iar nu pentru boier.

În ţările române, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, robi ţigani trimiteau jalbe în care se plângeau de acest abuz ilegal. Faptul că era interzis de o lege anume, mereu reînnoită, arată cât de uzuală era practicarea acestui abuz. Iată un singur exemplu. În ianuarie 1838, un oarecare rob ţigan din Ţara Românească, Stan sin Tănase,

vrea să-şi mărite fata „duminica viitoare”. Dar „totdeodată – scrie robul Stan Ţiganu’ în jalbă – mă pomenesc cu bulugbaşu [= vătaful] Nica că-mi cere a-i da o pereche dă cizme, pentru ce, nu ştiu, lucru care nu mă poate îndatora nimeni. De aceia mă rog Cinstitei Dvornicii [a Temniţelor] a porunci unde să cuvine de a nu mă mai supăra pentru asemenea cereri zadarnice”.

Cu acest prilej, „Vornicia” trimite o circulară tranşantă către toţi „Suptocârmuitorii Ţiganilor Statului” prin care încearcă să „stârpească” acest „rău întrebuinţat obiceiu”:

Vornicia s-au înştiinţat de iznoavă că când flăcăii şi fetele de ţigani să însoară, li să cere de către vătaşii lor dări de bani sau alte daruri. Şi fiindcă un asemenea rău întrebuinţat obiceiu ce s-au fost urmat mai nainte s-au desfiinţat de Vorniciie prin feluri de porunci şi prin urmare să înţelege că nu să părăsescu nici într-un chip. De aceia şi acum straşnic să porunceşte Dumi [ta] le să străşniceşti pe toţi vătaşii de obşte a nu mai îndrăzni să mai ceară la însurarea flăcăilor şi a fetelor niciun fel de asemenea dare căci [nu] numai ei vor fi pedepsiţi în vileag, dar şi chiar Dum [neata] vei fi depărtat din post fără alt cuvânt, îndată ce să o mai înştiinţa Vorniciia că nu s-au stârpit cu totul acest rău obicei al vătaşilor (510, pp. 100-101).

Se pare că acest obicei a supravieţuit cumva şi în reglementările nescrise ale ţiganilor dezrobiţi, ba chiar a celor de astăzi. „Taxa pe feciorie”, care iniţial era oferită boierului (apoi vătafului), este în zilele noastre oferită familiei fetei de către cea a mirelui. Taxa este numită „preţul miresei” şi constă într-o sumă mare de bani (în mod tradiţional, în monede de aur). Plata este făcută doar dacă mireasa este fecioară. „Cea mai importantă valoare a căsătoriei rome este *virginitatea fetei*”, constată etnologul Delia Grigore. La romi nu „se vând (*bikinel*) fetele la căsătorie”, ci „se plătesc” (*pokinel*). Este vorba de „a schimba simbolul purităţii [= virginitatea miresei] cu simbolul aurului, ambele valori de reprezentare, onoare şi prestigiu social în comunitatea tradiţională de romi”,

conchide acelaşi etnolog (567).

*

Este destul de uzual ca numele unei dări să preia numele animalului cu care (sau cu blana căruia) se achita acea taxă (sau invers). De exemplu, în limbile slave, „amenda” este numită *globă* sau *gloabă*. Astfel a intrat şi în limba română populară veche: „[Turcii] l-ar fi şi bătut [pe Stoica], luându-i taleri 100 gloabă” (document din 1827) (406, p. 150). „Babele [doftoroaie] au fost închise, judecate şi osândite la gloabe serioase”, scrie Radu Rosetti în amintirile sale din copilărie (34, p. 54). Sau, tot Radu Rosetti, referindu-se de data aceasta la birurile prevăzute în *iure valachorum* în spaţiul românesc din secolul al XIV-lea:

Cneazul avea dreptul să judece pe român, percepând în folosul său o treime din gloabele datorite (37, p. 27).

Pentru că ţăranii nu aveau de regulă bani peşin, erau nevoiţi să-şi plătească amenda sau birul în natură, de multe ori cu vreo vită, de obicei cu vreun cal: „Ai să dai samă, / Să dai calul tău de vamă”, îl ameninţă Manea pe Toma Alimoş în balada omonimă (228, p. 36). Sau, în cântecul epic *Ghiţă Cătănuţă*: „Ia să-mi dai tu mie seamă, / Ia să-mi dai pe [calul] Negrul vamă, / Ca să nu te fac pastramă!” (162, p. 680). Ca pierderea să nu fie prea mare, ţăranii alegeau din curte vreun cal costeliv şi răpciugos pe care îl predau colectorilor de biruri (funcţionarilor care strângeau „fonciirea”). Termenul „gloabă” (amendă) a devenit astfel sinonim cu denumirea unui cal slab şi bolnav cu care se achita amenda respectivă. Tot aşa, numele animalului „jder” (pol. *kuna*), mai exact cel al „blănii de jder” (pol. *kunicza*) cu care se plătea „taxa pe feciorie”, a devenit numele dării respective.

6. Splendorile şi mizeriile vaginului

L’Origine du monde

Aşa cum am văzut deja, ceea ce în anumite epoci şi civilizaţii era considerat a fi „dreptul seniorului”, în alte

contexte cultural-istorice era perceput a fi „datoria seniorului”. Cu alte cuvinte, seniorul îndeplinea un fel de datorie sacră, o obligaţie rituală: deflorarea fecioarelor din regat. Se credea că, dezvirginând mireasa, seniorul îl proteja pe mire. Şefii de trib sau suveranii preluau asupra lor efectele, considerate maligne, pe care le presupunea contactul sexual cu o fecioară. Astfel de credinţe şi practici erau atestate şi în civilizaţii tradiţionale exotice, aşa-zise „primitive”:

Obiceiul de a rezerva fecioarele pentru a fi dezvirginate de şefii de trib – rezumă etnologul american Erminie Wheeler-Voegelin – s-a încetăţenit pentru că se considera că aceştia, fiind dotaţi cu puteri spirituale extraordinare, erau în stare să combată magia [malefică] pe care o deţineau fecioarele (52, II, p. 1159).

Uneori, şefii de trib foloseau, în locul deflorării naturale, pseudo-falusuri confecţionate din lemn, piatră, obsidian sau fildeş. Alteori, astfel de falusuri false puteau fi meşterite din piele de animal, cum erau cele descrise de comediograful grec Aristofan în secolul al V-lea î.e.n.: „o sculă din alea de piele, lungă de opt degete […], din Milet de import” (*Lysistrata* III, 107) (518). În general, pentru gândirea arhaică şi tradiţională, vaginul era perceput ca un „loc” prestigios al corpului femeii, dar şi periculos din punct de vedere magic. Un „loc” în aceeaşi măsură râvnit şi detestat. Un „loc” plin de mistere, de delicii, dar şi de pericole neprevăzute.

Atitudinea masculină faţă de „al doilea sex” – scrie Jean Delumeau – a fost întotdeauna contradictorie, oscilând între atracţie şi repulsie, între înminunare şi ostilitate. (126, II, p. 193)

Acest „loc” – „al doilea sex”, în termenii scriitoarei feministe Simone de Beauvoir (445) – este perceput ca fiind o rană în trupul femeii, o fisură în zidul care desparte preexistenţa de existenţă. O graniţă între lumea de dincolo (prenatală) şi lumea de dincoace (postnatală). Din acest „abis” (gr. *a-byssos* = „fără fund”), din acest misterios „hău” (sau „zgău” = uter) (***558***) apare lumea vie. Este

vorba de un act de antropogeneză, de trecere de la Haos (românescul *hău* ar putea proveni din grecescul *chaos*) la Cosmos. În sensul pitagoreic al conceptului, *kosmos* este un „(micro) univers ordonat” (80, p. 11).

Cam acelaşi tip de metafore apare şi în unele texte ecleziastice, virulent misogine, din Occidentul secolelor XIV-XVI. Vaginul ar fi „un puţ strâmt”, „o groapă adâncă”, o „genune fără fund” ş.a.m.d. (126, II, pp. 216, 220).

„Du-te-n mă-ta!”

Vaginul este *L'Origine du monde*, cum şi-a intitulat Gustave Courbet celebrul şi povocatorul tablou din 1866 (aflat azi la *Musée d'Orsay* din Paris). Dar vaginul este şi „hăul” terifiant prin care se poate face drumul invers, *regressus ad uterum*, reîntoarcerea *ab origine*, în preexistenţă. El este perceput ca un fel de „gaură neagră”, din care totul se naşte şi în care totul dispare. Conform înjurăturii clasice româneşti: „Du-te-n pizda mă-tii” sau, mai pe scurt şi mai eufemistic, „Du-te-n mă-ta” (283, p. 61). Într-o jalbă din 1838, o roabă ţigancă din Muntenia s-a plâns la Agia Bucureştilor că a fost insultată de stăpâna la care lucra: „gonindu-mă [cucoana] ca să mă duc ăn mumă-mea” (668, p. 261). Unul dintre personajele lui Urmuz, Stamate, dispare în pântecele femeii, intrând cu totul în vaginul-pâlnie cu care este dotată (117, pp. 11-12).

[Femeia] este haosul din care purcede totul – scria Simone de Beauvoir – şi-n care totul trebuie să se întoarcă într-o zi. (*Le deuxième sexe*, 1949) (126, II, p. 197).

Fără o protecţie magico-rituală asigurată, pătrunderea în acest „loc” primejdios presupune, pentru mentalitatea tradiţională, riscul unui grav pericol. Dar şi privilegiul unei posibile renaşteri. Vezi la Stith Thompson motivul mito-folcloric *T539.1. Hero enters womb of sleeping woman and is reborn* („Eroul intră în uterul unei femei dormind şi renaşte”) (1, p. 395). De aceea, pentru români, în limbaj popular, un om „dat în pizda mă-sii” este (ca şi cel „dat dracului”) o fiinţă cu totul specială, demnă de admiraţie, dar şi de respect temător.

Studiind riturile tribale de pubertate, Mircea Eliade

(*Naissances mystiques*, 1959) a pus în evidenţă semnificaţiile magico-rituale şi mito-simbolice privind acţiunea de *regressus ad uterum*. Nu voi intra acum în detalii privind acest arhaic „ritual de trecere”, în termenii lui Arnold Van Gennep. Voi spune doar că, pătrunzând în coliba iniţierii, construită în forma unui uter simbolic, neofitul trece prin toate etapele iniţiatice: revenirea la stadiul embrionar, trecerea printr-o nouă gestaţie, renaşterea iniţiatului din pântecele Marii Mame etc. (79, pp. 95-111).

Din păcate, nu există în cultura noastră vreun studiu serios privind *înjurăturile la români*. Un studiu care să analizeze (eventual din perspectivă comparată) invectiva ca specie folclorică autonomă. Iar dacă există vreo excepţie, autorul este lingvistul norvegian Erling Schøller. El a publicat un studiu privind „cuvintele şi expresiile obscene în limba română”, dar articolul său nu depăşeşte graniţele abordării lingvistice.

Înjurăturile româneşti sunt de o bogăţie rară – scrie românistul Schøller –, pe care o concurează, din câte am auzit, numai cele ruseşti şi maghiare. Se disting mai ales prin figurile lor de stil fantastice, alcătuite de o gândire neobişnuit de imaginativă, în ceea ce priveşte mai ales actele sexuale. […] Ne simţim înclinaţi să afirmăm că, mai ales pentru România, un asemenea domeniu [al invectivelor obscene] nu poate fi ignorat, aşa cum s-a procedat în general, ci trebuie analizat cu seriozitate (282, p. 250; 283, p. 65).

Este adevărat că sunt câteva cercetări în domeniul etnologiei româneşti şi în cel al literaturii române vechi care abordează o specie folclorică vecină şi tangentă cu înjurătura: *blestemul*. Este vorba de studii semnate de Petru Caraman (81), Dan Horia Mazilu (82) şi Otilia Hedeşan (83).

Într-o „glosă folclorică”, Alexandru Paleologu – visând şi el la „un studiu comparat al înjurăturilor la popoarele europene” – a scris un eseu memorabil despre invectiva noastră aşa-zicând naţională: „Du-te-n pizda mă-

tii”.

Demnă de elogiu e înjurătura noastră principală sau, dacă pot zice, de bază, cea mai simplă şi absolută: respingerea preopinentului la starea prenatală, poate chiar pregerminativă. E o reducţie la neant, o recuzare ontologică. I se retrage adversarului omologarea existenţială; e neavenit. E exclus din univers ca progenitura lui Lilith sau ca monştrii preadamici de care e vorba în Cabală. Această negare a entelehiei antagonistului şi respingerea sa la matca originară nu e o sfidare; ea curmă orice dezbatere şi contestaţie; e de primă şi ultimă instanţă. E deci un dispreţ radical şi transcendent; dar e, poate, totuşi o „casare cu trimitere”, notificând eventual intimatului şansa unei a doua naşteri într-o formă mai convenabilă; în sensul acesta înjurătura noastră e, strict etimologic vorbind, un ditiramb. […] În tot cazul, ce instinct metafizic superior, ce simţ al absolutului denotă această superbă, augustă declaraţie de „fine de neprimire”! (84, p. 54)

Câteva rânduri pe această temă a scris şi prozatoarea Doina Ruşti într-un roman recent (*Manuscrisul fanariot*, 2015), a cărui acţiune se desfăşoară la sfârşitul secolului al XVIII-lea:

Românii […] menţin ritmul vieţii prin câte-un *du-te-n pizda mă-tii*. Nu există nimic mai mobilizator sub soarele Bucureştiului decât acest îndemn aproape domestic. Întoarcerea în găoacea maternă este cel mai bine intenţionat sfat pentru oricine a rătăcit drumul. *Du-te-n pizda mă-tii* aduce aminte cuiva de unde a venit, îi arată că drumul făcut până aici trebuie luat de la capăt. Îi spune că în orice moment parcursul său istoric ar putea fi anulat. *Du-te-n pizda mă-tii* e un act de bunăvoinţă, un deget ridicat în momentul oportun, o atenţionare, un ajutor dat la nevoie şi chiar o dezicere politicoasă de cineva care a greşit drumul. Spune pe scurt ceea ce ar fi zis un discurs lung despre punctele slabe. Ai greşit! Asta e! Dar poţi s-o iei de la capăt! Hai să ne facem că nu s-a-ntâmplat! Eşti nou, nenăscut, şters din istorie. Poţi să te naşti iar! (544, p.

174).

Este în acest paragraf ceva mai mult decât „o mică şi caraghioasă filosofie despre înjurătura clasică a românilor”, cum scrie Tania Radu în recenzia dedicată romanului respectiv (545).

Scurgeri de sânge placentar

Unul dintre elementele esenţiale care fac din vagin un loc înfricoşător din punct de vedere magic şi simbolic este *scurgerea de sânge vaginal*. Sunt trei astfel de manifestări fiziologice: *scurgerea de sânge himenal*, *de sânge menstrual* şi *de sânge placentar*. Antropologul scoţian James George Frazer a prezentat o lungă serie de tabuuri referitoare la femeile aflate în aceste stări biologice speciale şi la sângele scurs din vagin în astfel de situaţii: la dezvirginare, la ciclu menstrual şi la naştere (85, II, pp. 155-160; 85, IV, pp. 278-287).

Lichidul amniotic în care se dezvoltă fătul este înconjurat de o membrană subţire, irigată cu vinişoare de sânge, numită *amnios*. Uneori, la naştere, nou-născutul iese având pe cap un petec de amnios, o bucată sângerie, roşie, din această membrană sau din *placentă* („matca copilului”) (281; 284). Popular, această bucată de membrană sângerie este numită *căiţă* sau *scufiţă*. Este vorba de o „căiţă/scufiţă roşie” – un semn considerat de regulă magic, de predestinare, care face din copil un „om în-semnat” („cu semn”). Simptom că fătul va deveni un „om însemnat („important”). În unele regiuni, fătul „născut cu căiţă roşie” este considerat a fi un om norocos. În alte regini, despre un om născut cu un astfel de semn se crede că va deveni strigoi. Căiţa trebuie imediat îngropată, astfel ca niciun animal sau om să nu o mănânce. Iată ce credeau ţăranii români în a doua jumătate a secolului al XIX-lea:

Sunt strigoi copiii ce se nasc cu o piele roşie (tichie, căiţă sau scufiţă) pe cap. Moaşele, care o cunosc, îndată o iau. Această pieliţă e îngropată (86, pp. 245-246; vezi şi 87, pp. 8, 26).

În satul sud-transilvănean Drăguş nu se crede doar că pruncii născuţi cu căiţă roşie se fac strigoi, dar se

consideră şi că femeile lăuze, în primele 6-8 săptămâni de după naştere, sunt spurcate şi că nu pot să atingă nimic:

Chendăla [= lăuza] e spurcată. Cecă arde piatra pe unde calcă ea. Aşa spurcă ea locu' pe unde merge. Timp de şase săptămâni [după ce a născut] ea nu poate călca pragul bisericii (88, pp. 62, 91-93, 105).

Percepţia privind impuritatea scurgerilor placentare decurge şi din obiceiurile la naştere atestate în mediul rural românesc. După trei zile de la naştere, lăuza trebuie să se spele într-un mod special, să-şi primenească hainele şi să dea foc la paiele pe care a stat când a născut. Ţărăncile nu năşteau pe vreun pat, ci pe un braţ de paie într-un colţ al casei. După naştere, aceste paie „se ardeau într-un loc dosnic, neumblat de oameni şi de vite, pentru că, se spune în cultura populară, «în ele s-au strecurat păcate»" (668, pp. 286-288).

Tot din motive de impuritate, femeile evreice trebuiau, imediat după scurta perioadă de lăuzie, să treacă printr-o operaţie specială de purificare în baia rituală (ebr. *micva*). Iată cum descrie etnologul român Dimitrie Dan, la sfârşitul secolului al XIX-lea, cum se spălau evreicele din Bucovina după ce năşteau:

Trecând de la naştere şase săptămâni [...], merge femeia la feredeu. Acolo se scaldă ea într-o vană [= cadă] cu apă caldă. În acel timp, îi taie o femeie cu un cuţit unghiile de la mâini şi picioare scurt, ca sub unghii să nu rămâie nici cea mai mică necurăţenie. Apoi intră femeia într-un basen plin cu apă de isvor, care se află acolo. În această apă, care trebuie să fie caldă, se scufundă de trei ori şi rămâne atâta timp sub apă, până ce apa rămâne nemişcată deasupra capului ei. Ieşind ea din apă, merge acasă condusă de vreo femeie (89, pp. 14-15, 34; vezi şi 69, p. 97).

Der Juden badstub.
Ein anzeygung jrer manigfeltigen
schedlichen hendel/zů warnung allen Christen/
jren trieglichen listigkeyten zů entweychen
vnd zůuermeyden.
Wer wissen wil was schand vnd schad
Eyn Christ inget auß dem Juden bad/
Der selb durchleß mich biß zum ende
Von jm wir sehend sind verbrende.
1 5 3 5.

4. Baie rituală pentru femeile evreice, gravură (Germania, 1535)

Sunt aici, în această reglementare, mai multe elemente care atestă seriozitatea cu care era tratată purificarea rituală a femeii după naştere: cadă specială, persoane care ajută, apa trebuia să fie curată („de isvor”) şi caldă (!), femeia trebuia să intre de trei ori în apă şi să stea un anumit timp cu corpul complet scufundat etc. Aceasta în contrast cu totala precaritate a preocupărilor sanitare şi de igienă existente în spaţiul românesc (în general, în estul continentului) în secolele XVIII-XIX (374). M-am ocupat mai pe larg de această problemă cu un alt prilej (69, pp. 85 ş.u.; vezi cap. „Jidan murdar, jidan împuţit”).

Scurgeri de sânge menstrual

Nu mai puţin de cincisprezece versete din Vechiul Testament (*Leviticul* XV, 19-33) se referă la impuritatea femeii aflate la ciclu (ebr. *nida*), precum şi la caracterul malefic al sângelui menstrual.

Femeia care va avea [...] o scurgere de sânge din trupul ei, să rămână şapte zile în starea ei de necurăţenie lunară. Oricine se va atinge de ea va fi necurat până seara. Orice pat în care se va culca în timpul necurăţeniei ei lunare va fi necurat [...]. Oricine se va atinge de vreun lucru pe care s-a aşezat ea să-şi spele veşmintele, să se scalde în apă şi [tot] va fi necurat până seara. [...] Dacă se culcă un bărbat cu ea şi va fi atins de necurăţenia femeii, acest bărbat va fi necurat timp de şapte zile. (*Leviticul* XV, 19-24; vezi şi *Leviticul* XVIII, 19) (90, pp. 371 şi 380)

Din astfel de credinţe veterotestamentare s-a născut regula iudaică a băii rituale săptămânale (ebr. *micva*). Regula operează atât la bărbaţi, cât şi la femei. Dar cu condiţii speciale pentru femei: mai ales după ce nasc, după ce sunt deflorate şi după ce au ciclul menstrual. În Vechiul Testament se vorbeşte despre acest tip de băi rituale: „[Regele David] văzu de pe terasa palatului o femeie [Batşeba] care se scălda. [...] Ea tocmai se curăţise de necurăţenia [= ciclul] ei" (*2 Regi* XI, 2-4). Obligativitatea rituală a băii, cu toate normele de curăţenie prevăzute, era impusă chiar şi în cele mai arhaice şi sărace comunităţi evreieşti. Chiar şi iarna, în natură, acolo unde nu puteau fi amenajate băi rituale. Revin la preţioasele comentarii ale etnologului Dimitrie Dan despre băile rituale practicate de evreicele din Bucovina la sfârşitul secolului al XIX-lea:

Înainte vreme, când evreii n-aveau feredee şi nici micfe, trebuiau ei, urmând prescriptelor de curăţire, să iee, chiar iarna pe gerul cel mare, o astfel de baie cu trei cufundări în râuri, iazuri sau alte ape (89, pp. 14-15; vezi şi 69, p. 97).

Aşa cum am văzut mai sus, orice lucru şi fiinţă atinse de o femeie „necurată", „spurcată", aflată în timpul ciclului menstrual, ar deveni la rândul lor „necurate" şi „spurcate". Ar fi vorba de o „necurăţenie" contagioasă. Ea s-ar transmite de la om la om, de la om la obiect, de la obiect la obiect. Oricine intră în contact cu un obiect atins de o femeie „necurată" ar deveni, la rândul său, „necurat" (*Leviticul* XV, 21-23). Şi asta nu numai din cauza

impurităţii pe care sângele menstrual ar presupune-o (de la „necurăţenia lunară”, ca în Vechiul Testament, până la „putoarea îngălăciunii”, ca în documente româneşti de pe la 1800) (91, pp. 211, 214). Este o credinţă universală, bazată pe impuritatea intrinsecă a sângelui menstrual, dar şi pe locul misterios pe unde se produce scurgerea. Iată cum apare superstiţia în Antichitate, aşa cum a fost consemnată în secolul I e.n. de Plinius cel Bătrân:

Nu cu uşurinţă se va putea descoperi ceva mai uimitor decât menstruaţia. La apropierea unei femei în această stare mustul se acreşte, atinse, seminţele viitoarelor roade devin sterile, altoaiele mor, plantele din grădini sunt arse, fructele copacilor sub care se aşază [femeia la ciclu] cad, luciul oglinzilor păleşte la o simplă reflectare a ei, vârful sabiei se toceşte, strălucirea fildeşului dispare, albinele mor în stupi, arama şi chiar fierul se acoperă numaidecât de rugină, iar bronzul capătă un miros respingător, câinii care se ating de sângele menstrual ajung să turbeze şi muşcătura lor este infectată cu o otravă fără leac. Etc. etc. (*Naturalis Historia* VII, 13, 64) (92, p. 36).

Acest discurs a fost preluat, de la enciclopedistul Antichităţii, de cel al Evului Mediu timpuriu, Isidor de Sevilla (*Etymologiae* XI, 141) (642, p. 89). *Menstruum*, *quasi monstruum* (672). Plinius cel Bătrân revine la acest subiect în altă parte a *Istoriei naturale*, atunci când vorbeşte despre „forţa nebănuită a sângelui [menstrual]” (93, pp. 45-47) şi despre „efectul devastator al menstruaţiei” asupra bărbatului care întreţine raporturi sexuale cu femeia aflată la ciclu:

Atunci [= în perioada scurgerilor menstruale] relaţiile sexuale sunt pentru bărbaţi fatale şi dezastruoase (*Naturalis Historia* XXVIII, 23, 78) (93, p. 46).

Sângele vaginal periodic este şi mai periculos dacă este asociat cu cel himenal. De exemplu, dacă este vorba de „prima menstruaţie după pierderea virginităţii” (*Naturalis Historia* XXVIII, 23, 79) (93, p. 46).

În termenii poetului Ovidiu, bărbatul poate să-şi

piardă dragostea pentru o femeie dacă se întâmplă să vadă ceea „ce nu se cuvine”, adică cearşaful pătat de sângele himenal sau menstrual al femeii iubite:

Iată de pildă pe unul că vede ce nu se cuvine;
Dragostea de pân-atunci simte cum l-a părăsit.
Altul, la fel, că văzu pe-aşternutul lăsat de iubită
Urme ce ea a uitat să le ascundă plecând
(*Remedia amoris*) (94, p. 276).

În textul veterotestamentar sancţiunea este majoră. Odată ajunşi într-o astfel de situaţie, bărbatul şi femeia sunt pur şi simplu alungaţi:

Dacă un bărbat se va culca cu o femeie care are sorocul ei lunar şi va descoperi ruşinea ei, atunci el a descoperit izvorul ei, iar ea şi-a descoperit scurgerea sângelui ei. Să fie îndepărtaţi amândoi din neamul lor (*Leviticul* XX, 18) (90, p. 389).

Sângele menstrual era încărcat cu o simbolistică malignă atât de puternică, încât – pentru stigmatizarea şi demonizarea evreilor – a fost forjată legenda medievală a unei închipuite „maladii evreieşti” ieşite din comun: menstruaţiile de care ar suferi (*nota bene!*) bărbaţii evrei. Am abordat această legendă într-o altă carte (69, p. 77). Este vorba de o credinţă aberantă, de o superstiţie din zona bio (i) logicului, care a supravieţuit în mod miraculos din Evul Mediu până în pragul secolului XX (96; vezi şi 97, p. 256).

În Evul Mediu timpuriu prelaţii catolici aveau obiceiul să intre în detalii foarte intime ale vieţii conjugale. De exemplu, un episcop de Arles, Cezar, fixa în primele decenii ale secolului al VI-lea sancţiuni bărbaţilor care se culcau cu femei la menstruaţie, adică atunci când ele „îşi au regulile”. Acele femei – ameninţa prelatul Cezar – vor naşte copii „fie leproşi, fie epileptici, fie chiar posedaţi de necuratul”. Ulterior, în jurul anului 1000, episcopul Burchard de Worms a redus puţin pedeapsa în penitenţialul său *Collectarium canonum*:

Împreunatu-te-ai cu soaţa ta în vremea regulilor ei? Dacă ai făcut-o, vei ispăşi prin zece zile doar cu pâine şi

apă (95, pp. 37, 41).

*

Influenţa malefică a femeii aflate la ciclu este una dintre credinţele cele mai răspândite în tot spaţiul eurasiatic, din vestul Europei până în estul Asiei. Avem de-a face cu o superstiţie care a supravieţuit tenace de-a lungul mileniilor: „Ca să nu se spurce copilul”, cred ţăranii din zona Făgăraşului, trebuie ca – la prima alăptare – mama (sau doica) „să nu aibă rândurile”, adică să nu fie la ciclu (88, pp. 95, 101-102, 138 ş.a.).

Într-o carte privind cultura tradiţională românească, etnologul francez Jean Cuisenier se referea la „regulile prohibitive” privind „relaţiile sexuale în spaţiul sacru al păstoritului alpin” (98). Scriind în 1925 despre oieritul din Maramureş, folcloristul Tache Papahagi se referea şi el la „viaţa neprihănită [din punct de vedere sexual] pe care o ducea înainte vreme păcurarul”. Papahagi a dat ca exemplu o legendă maramureşeană, culeasă în 1922, despre un păstor care şi-a adus la stână „o muiere”, dar a ascuns-o ca nu cumva să afle de ea oile, probabil după miros. Povestea lasă să se înţeleagă că este vorba de un cioban zoofil care îşi ascunde mândra de oi, aşa cum îşi scunde soţul amanta, ca să nu afle soţia:

Când or ajuns la stână, păcurariu o ascuns mândra sub gubă, pentru ca să nu ştie oile că amu are mândră (100, p. 123).

Am rezerve privind opinia etnologului Jean Cuisenier. Se pune întrebarea dacă 1) relaţiile sexuale sunt prohibite pe teritoriul stânei (cum crede Cuisenier) sau dacă 2) este interzisă prezenţa în stână a femeilor anume din cauza efectelor magice malefice ale scurgerilor menstruale. Întrebarea pare retorică, dar nu este. În cele două situaţii, efectele sunt practic aceleaşi (absenţa femeii din stână, abstinenţa sexuală a ciobanului), dar motivaţia magică este diferită.

Sunt înclinat să îmbrăţişez a doua motivaţie. Pentru prozatorul Vasile Voiculescu (foarte bun cunoscător al folclorului religios românesc), „muierile” nu ar avea ce

căuta la stână sau la cireada cu vaci decât atunci când se practică vreun ritual magic:

Nici să nu cuteze vreuna [= vreo femeie] să suie [pe munte, la ciurdă] cât o fi el [= vrăjitorul] acolo (*Ultimul Berevoi*, 1949) (101, p. 165).

Etnologul Constantin Eretescu vorbeşte şi el despre „interdicţia femeilor […] de a pătrunde în incinta stânei". Eretescu nu menţionează motivul interdicţiei, dar spune câte ceva despre urmările malefice ale nerespectării ei:

Prezenţa femeii la stână poate avea consecinţe grave: stricarea laptelui oilor, risipirea turmei, îmbolnăvirea ciobanilor (102, p. 103).

Or, astfel de urmări sunt provocate de regulă nu de prezenţa unei femei, ci de prezenţa unei femei aflate anume în timpul ciclului menstrual. În folclorul pastoral românesc apar „băciţe" şi „ciobăniţe" (103, pp. 61-63), dar ele trebuiau probabil să părăsească stâna în perioadă critică a lunii. Cum acest lucru era imposibil (sau foarte dificil), s-a spus că femeia nu trebuie să fie prezentă într-o stână.

Nu cred, deci, că eventualele raporturi sexuale întreţinute de cioban în incinta stânii ar putea fi considerate malefice din punct de vedere magic. De regulă, pentru mentalităţile arhaice şi tradiţionale (civilizaţia pastorală trebuie menţionată în primul rând), sexualitatea umană atrage după sine, dimpotrivă, fertilitatea naturii înconjurătoare, a animalelor şi a plantelor. James George Frazer (85, II, p. 274), Mircea Eliade (109, pp. 308 ş.u.) şi Ioan Petru Culianu (110, pp. 178 ş.u.) au scris pagini esenţiale privind „solidaritatea mistică dintre fecunditatea pământului şi forţa creatoare a femeii", dar şi despre efectuarea orgiastică (fie şi simulată) a actului sexual „pentru asigurarea fertilităţii pământului şi animalelor". „Munca agrară e asimilată actului sexual", iar „fertilitatea pământului este solidară cu fecunditatea feminină", conchide Mircea Eliade într-un capitol intitulat chiar „Femeia şi vegetaţia" (105, p. 41).

În Bhutan, un mic regat la nord-est de India, se

desenează pe pereţii templelor şi clădirilor falusuri ejaculând, cu rol apotropaic, şi se aşază pe câmpuri falusuri erecte de lemn, ca imbold de fertilitate (325). Şi în Roma antică se depuneau în scopuri apotropaice reprezentări din bronz sau piatră ale falusului erect al zeului (*fascinus*), care vrăjeau (fascinau) duhurile rele. Dar simbolistica e reciprocă, lucrurile reflectându-se în oglinzi paralele. Ca atare, şi actul sexual este asimilat muncii agrare. Iată cum cânta Inanna, zeiţa dragostei, într-un vechi text sumerian:

Ci mie, vulva, moviliţa rotofeie,
Cine se va găsi să mi-o lucreze?
Prin vulva-mi de Regină, prin brazda-mi umezită
Cine se va găsi să-şi treacă plugul? (327, p. 27).

În *Encyclopedia of Religion* (342), la articolul privind „Sexualitatea”, Mircea Eliade şi I.P. Culianu au ajuns la aceleaşi concluzii:

În ce priveşte religia, se poate constata existenţa unei solidarităţi mistice între om şi vegetaţie. În plan sexual, această solidaritate este exprimată în identificarea, frecvent recurentă, dintre femeie şi brazdă (pământ), bărbat (falus) şi plug, actul sexual şi actul aratului. Sexualitatea şi fertilitatea feminină sunt centrale în acest tipar mental… (110, p. 181).

Dimpotrivă, impotenţa vreunui monarh – consemnează James George Frazer –, când regele dă semne de „neputinţă de a satisface poftele sexuale ale soţiilor sale”, oamenii se grăbesc să-l omoare şi să-l schimbe cu altul, potent sexual. Şi asta pentru că „odată cu pierderea puterilor [monarhului], vitele s-ar îmbolnăvi şi nu s-ar mai înmulţi, recoltele ar putrezi pe ogoare etc.” (85, II, p. 274).

Este vorba despre un principiu de contaminare magico-rituală. Într-o exprimare simplă, folclorică, el sună astfel: „Unde şade dragostea/ Înverzeşte pajiştea”. Pentru spaţiul românesc, etnologul Traian Herseni a analizat un ritual sexual arhaic, atestat în Ţara Oltului. El a descris „o practică magică de fertilizare a cânepii prin act sexual

săvârşit chiar acolo, pe răzor” (106, p. 284). Cânepa şi actul sexual par că se potenţează reciproc, relaţia dintre ele funcţionând cumva în ambele sensuri. Recoltarea şi prelucrarea cânepii (prin fluidele afrodiziace pe care le emană) pot induce impulsuri erotice lucrătorilor, iar actul sexual (sau mimarea lui) poate spori magic creşterea cânepii (107, pp. 260-261).

La fel se întâmplă şi în ceea ce priveşte fecunditatea turmelor de animale domestice. Într-o „Colindă a voinicului”, culeasă la românii moldoveni de la est de râul Bug, o fată armeancă („hărmancă”) este responsabilă de recolta bună de grâu, o fată moldoveancă de recolta bună de struguri, iar o fată evreică („jâdaucă”) este responsabilă de fecunditatea oilor. Aceasta din urmă îl ademeneşte erotic pe fecior pentru ca „să fete oile” (104 şi 69, p. 110).

În literatura contemporană, probabil că Gabriel García Márquez este cel mai important prozator care a folosit acest motiv literar. În romanul *Un veac de singurătate*, relaţiile sexuale dintre unele personaje induc o stare accentuată de fecunditate turmelor şi vegetaţiei. Excesul de sexualitate umană provoacă simetric, în natură, un exces de fertilitate. Este vorba de Petra Cotes, concubina lui Aureliano Segundo, „al cărei amor avea darul de a exalta natura”. Datorită împerecherilor sexuale dintre ei, „animalele lui [Aureliano Segundo] se înmulţeau frenetic” (108, pp. 208-209).

*

În fine, după sângele placentar şi cel menstrual, sângele himenal este perceput ca fiind cel mai puternic din punct de vedere magico-simbolic şi, ca atare, cel mai „otrăvitor”.

7. Cultul virginităţii miresei *vs* cultul virilităţii mirelui

Imnul himenului

Dintre toate fiinţele, doar femeia, femela speciei umane, are vaginul dotat cu himen. Nu vom şti niciodată care este explicaţia acestei excepţii. Este o membrană total inutilă din punct de vedere fiziologic, dar care – de-a

lungul mileniilor – a fost încărcată cu o imensă valoare cultural-simbolică şi etico-religioasă. Nu întâmplător această subţire membrană vaginală (*himen*), care probează virginitatea şi deci castitatea miresei, a primit în anatomie chiar numele zeului căsătoriei din mitologia clasică: Hymenaios în mitologia greacă şi Hymaeneus în cea romană. Asta pentru că se credea că o căsătorie durabilă se poate întemeia numai pe fecioria miresei (*virgo intacta*) şi pe un act ritual de trecere: deflorarea fetei de către mire în noaptea nunţii. Un act ritual inaugural care trebuia să imprime trăinicie căsătoriei/căsniciei – ambii termeni provin de la cuvântul „casă” (vezi şi urarea nupţială: „casă de piatră!”).

În Grecia antică, înainte de noaptea nunţii, la ospăţul nupţial sau în timp ce tinerii se îndreptau spre casa mirelui, toţi participanţii la ceremonie intonau solemn imnul dedicat zeului Hymenaios, invocându-i prezenţa la ritual:

La ceremoniile de căsătorie – consemnează Plutarh – […] grecii cântă pe [zeul] Hymenaios (*Romulus* XV) (112, p. 68).

Poetul roman Ovidiu spune cam acelaşi lucru:

Pe [zeul] Hymeneu cântă-alaiul; […]

Când spre-al lor sacru locaş căsătoriţii se duc (*Ars amandi* I) (94, p. 201).

La fel spune şi poetul latin Catullus („virginele cântau Hymen, o Hymenee”), dar şi elenul Apollonios din Rhodos (secolul al III-lea î.e.n.), atunci când descrie nunta legendară dintre Medeea şi Iason:

Eroii [= argonauţii] şi-au împodobit creştetele cu frumos înfrunzite ramuri şi, în cadenţele melodioasei lire a lui Orfeu, au cântat Hymeneul la intrarea în încăperea nupţială (*Argonautica*) (38, p. 196);

sau:

Toate nimfele intonau un minunat Hymeneu ori de câte ori pomenea de nuntă (*Argonautica*) (38, pp. 197-198).

Ceremonia religioasă a nunţii este amintită şi de

Pindar (secolul al V-lea î.e.n.) într-una din *Odele* sale:

[Coronis] nu aşteaptă pân-la vremea mesei de nuntă,
Când răsună cu chiot hymeneul, pe care tinere fete,
Ale miresei surate, vin pe-nserate să-l cânte (*Pythice* III) (207, p. 24).

Oda consacrată zeului Hymenaios (*himeneu*) era esenţială în cadrul ritualului inaugural. Ea a dat în greceşte (şi apoi în alte limbi) chiar termenul „imn" (*hymnos*). Este o urmare a fenomenului de „exaltare a virginităţii" miresei, cum l-a numit Jean Delumeau (126, II, p. 203).

Cultul dezvirginării vs cultul non-dezvirginării

Interesant şi aparent paradoxal este faptul că acest „cult al dezvirginării miresei" în noaptea nunţii a generat şi un „cult al non-dezvirginării ei". Mulţi eroi mitici şi zei (Isus, Attis, Buddha ş.a.) se nasc din mame rămase fecioare (gr. *partheno-genesis*). Ei sunt produsul mitologic şi bio (i) logic al unei „fecundări *sine concubitu*", cum a numit-o Jean-Paul Roux, care a inventariat o seamă de exemple de acest gen culese din mitologiile şi religiile lumii (60, pp. 91-93).

Naşterea miraculoasă, de către o fecioară, a eroului mitic/divin nu are doar scopul de a sublinia originea supranaturală a acestuia, ci şi de a perpetua cultul arhaic al virginităţii femeii. Creştinismul este confesiunea religioasă cea mai cunoscută, dar nu şi singura, care se întemeiază pe o astfel de doctrină. În bună măsură, puternicul cult al Fecioarei Maria în cadrul religiei creştine se datorează unui viguros şi arhaic cult al virginităţii fetei în religiile precreştine. Pentru a sublinia caracterul miraculos al situaţiei („Fecioara va avea în pântece şi va naşte fiu" – *cf. Matei* I, 23), evanghelistul îl face pe Iosif să se îndoiască de castitatea Mariei. El decide chiar să o abandoneze pentru că a rămas însărcinată fără să se culce cu el, ci cu altul:

Iosif, bărbatul ei, fiind om drept şi nevrând s'o vădească, şi-a pus în minte s'o lase [pe Maria] în ascuns (*Matei* I, 19).

Foarte critic la adresa acestui scenariu aparent melodramatic (de, chipurile, „film prost”), filosoful francez Michel Onfray crede că este o „inepţie” şi o „fantezie funestă” a creştinismului (113, p. 50). Motivul mitologic şi religios este însă mult mai vechi. El apare, de pildă, şi în textul veterotestamentar:

Domnul meu vă va da semn: Iată, fecioara va zămisli şi va naşte fiu şi-i va pune numele Emanuel (*Isaia* VII, 14).

Teologii creştini au interpretat acest pasaj ca fiind un anunţ *avant la lettre* al venirii lui Isus. „Some call him Manuel, think I’ll call him Jesus”, sună un fragment dintr-un *spiritual* afro-american intitulat *Mary, What You Gonna Name that Pretty Little Baby?*

Pentru a rezolva această problemă irezolvabilă s-au găsit mai multe soluţii alternative. Mama zeului frigian Attis, de pildă, şi-a păstrat curăţia de fecioară (*virgo intacta*) rămânând însărcinată prin ingurgitarea unei rodii (simbol al fecundităţii). În „motivelnicul” mito-folcloric elaborat de Stith Thompson femeia poate să rămână însărcinată prin înghiţirea spermei (*T512.6* şi *T531.1. Conception from drinking sperm* [„Zămislire prin înghiţirea spermei”]) şi să nască pruncul pe gură (*T541.4.1. Birth from mouth* [„Naşterea pe gură”]) sau prin altă parte a corpului (*T541. Birth from unusual part of person’s body* [„Naştere printr-o parte neobişnuită a corpului”]) (1, pp. 392, 394, 396).

De exemplu, în unele biografii timpurii ale lui Buddha, acesta se naşte printr-o parte laterală a mamei sale pentru a evita canalul impur al vaginului (635, X, p. 7084). În felul acesta, *copilul divin* rămâne pur, la fel cum imaculată (virgină) rămâne şi *fecioara divină*. Vaginul şi himenul mamei sunt, astfel, pur şi simplu scoase atât din ecuaţia inseminării, cât şi din cea a naşterii. În cadrul budismului *Mahāyāna*, legenda spune că Bodhisattva, cel care va deveni Gautama Buddha, a intrat în pântece matern „prin coasta dreaptă” şi că, după zece luni, s-a născut ieşind prin acelaşi loc, mama rămânând imaculată (*Lalitavistara Sūtra* VI-VII). Tot aşa se naşte şi zeul

vogulilor (un trib ugric din Rusia Centrală). Într-un studiu notoriu, intitulat *Copilul divin*, Karl Kerényi consideră că în cazul mitologiei vogule este vorba de o influenţă budistă (695, pp. 75-76).

La începutul secolului al IV-lea, preotul Arie din Alexandria, întemeietorul ereziei care îi poartă numele (arianism), a susţinut pur şi simplu că Isus nu este doar un zeu „nemuritor" (*athanatos*), dar şi unul „nenăscut" (*agennetos*) (114, p. 40). În doctrina unor gnostici medievali, în speţă cea a bogomililor balcanici, orificiul de penetrare a fecioarei şi cel de naştere a pruncului au fost schimbate. Mitul spune că arhanghelul Mihail a intrat prin urechea dreaptă a Sfintei Marii şi Logosul s-a întrupat în pântecele fecioarei:

Scoborându-se din cer – a rezumat legenda Nicolae Cartojan –, arhanghelul [Mihail] a intrat prin urechea dreaptă în Fecioara Maria [şi] s-a întrupat în carne (115, I, p. 42).

Conform doctrinei bogomililor, Isus s-a născut tot prin urechea dreaptă a Fecioarei Maria (***116***). În acest context mitic, Ioan Petru Culianu a vorbit despre „concepţiunea şi naşterea auriculară" a Mântuitorului (118, p. 254). Tema preeminenţei urechii drepte (dar şi a piciorului drept, a mâinii drepte etc.) faţă de cea stângă în religiile şi mitologiile lumii am abordat-o cu un alt prilej (119).

Asimetrii între genuri

În societăţile arhaice şi tradiţionale, statutul băiatului (bărbatului) este esenţial diferit de cel al fetei (femeii). Este o dublă măsură: ceea ce îi este permis unuia îi este interzis celeilalte. În Sumerul antic, de pildă, adulterul era permis doar bărbatului. În *Epopeea lui Ghilgameş* este binecuvântată „curtezana, fiica plăcerii", fiind încurajaţi bărbaţii care apelează la serviciile ei:

O, curtezană, […]
Să te iubească regii, principii şi nobilii!
Nimeni să nu îndrăznească să-şi râdă de tine! […]
Pe tine preoţii să te pună în slujba zeilor!

Pentru tine, bărbatul să-şi lase nevasta, chiar de e de şapte ori mamă! (2, p. 107).

Asimetria dintre genuri a fost parafată cumva prin actul vetero-testamentar al antropogenezei (*Geneza* II, 21-24) şi prin cel al „păcatului originar" (*Geneza* III, 6-7). Inegalitatea genurilor este prelungită şi accentuată în Noul Testament, mai ales de către apostolul Pavel: „N-a fost zidit bărbatul pentru femeie, ci femeia pentru bărbat" (*1 Corinteni* XI, 9); sau „Femeile să se supună bărbaţilor lor ca Domnului. Pentru că bărbatul este capul femeii" (*Efeseni* V, 22-23).

Epistolarul apostolului Pavel continuă şi cu alte pasaje misogine: *1 Timotei* (II, 11-14), *1 Corinteni* (XIV, 34-35) etc. Toate acestea au provocat şi susţinut de-a lungul secolelor marginalizarea femeii şi androcraţia în lumea (iudeo-) creştină. Este vorba de Sfântul Pavel, cel vituperat de Cioran că s-a comportat ca un „agent electoral" (223, p. 176) şi că, în loc să fie un filosof al creştinismului, a practicat o simplă „contabilitate a viciilor şi virtuţilor":

Consideraţiile lui [Pavel] asupra virginităţii, abstinenţei şi căsătoriei – continuă Cioran – sunt pur şi simplu dezgustătoare! Vinovat de prejudecăţile noastre în religie şi morală, el a fixat canoanele stupidităţii şi a înmulţit restricţiile ce încă ne paralizează instinctele (127, pp. 147-148).

*

Androcentrismul şi discriminarea celui de-al „doilea sex" (cum l-a numit Simone de Beauvoir) (445) sunt cvasibanalităţi. Sunt evidenţe care aproape că nu mai trebuie demonstrate, chiar şi referitor la societăţile premoderne (în bună măsură şi la cele moderne). Dar dacă – în ceea ce priveşte spaţiul românesc – informaţiile sunt date de Dimitrie Cantemir, deci în jurul anului 1700, atunci ele merită să fie trecute în revistă şi comentate. Vorbind despre „obiceiurile de la logodnă şi de la nuntă" ale moldovenilor, Cantemir stabileşte de la bun început un anume tip de asimetrie în favoarea băiatului:

Se socoteşte că e de ruşine dacă o fecioară cere pe

un bărbat […] [pentru că] obiceiul ţării a statornicit că flăcăii trebuie să-şi aleagă ei înşişi neveste (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 215).

Ar mai fi vorba de o asimetrie flagrantă. Băiatul trebuie să fie doar bine *înzestrat* sau bine *dotat* din punct de vedere fizic, sexual. În schimb, ca să se căsătorească, fata trebuia să aibă *zestre* sau *dotă*, adică să fie *în-zestrată* sau *dotată* din punct de vedere material. Vorba aceea, populară: „Moşiile mărită momâile, sutele mărită slutele”. Altfel, în cazuri foarte rare, se considera că fata nu are nimic de oferit şi rămânea nemăritată, conform zicalei culese de dumnealui Iordache Golescu: „Nici am boi, nici am vaci, decât zestrea dintre craci (să zice pentru fetele cele sărace ce n-au nicio zestre)” (*Pilde i tâlcuirea lor*, 1832) (168, p. 212). Această zicală nu avea nimic metaforic în ea, ci reproducea realitatea frustă. Pe la începutul secolului al XVII-lea, de pildă, vornicul muntean Dumitru Zemţea şi-a luat de nevastă „de la casa ei” pe Maria, fără nicio dotă, trebuind să se mulţumească doar cu corpul fetei: „căci [Maria] n-au avut nimic, nici zestre, nici alt nimica, ci o am luat numai cu trupul” (186, p. 249).

Mai mult decât atât, vorbind despre dublul standard, dacă fata nu se dovedeşte a fi fecioară în noaptea nunţii, se declanşează un întreg scandal. Un scandal ritual, care face parte din ceremonie. În schimb, băiatului nu numai că îi este permis să se culce cu alte fete înainte de căsătorie, dar chiar este un fapt de laudă, de mândrie, de fudulie. Dublul înţeles de care beneficiază termenul – venit din limba turcă – „fudulie” (*mândrie*, dar şi *testicul*) spune multe în această privinţă. La fel, termenul latin *fascinum* (reprezentarea falusului divin) care provoacă *fascinare* („fascinaţie”). Fenomenul a fost observat şi de lingvişti:

Denumirile cu o mai pronunţată notă de dispreţ se regăsesc în seria celor acordate pentru organul genital femeiesc, pe când denumirile date celor bărbăteşti exprimă o anumită făloşenie, mândrie etc. (281, p. 63).

Acest tip de „făloşenie” face parte dintr-o mentalitate păgână, non-iudeo-creştină. Mândria (mai ales a

bărbatului) faţă de organele genitale intră în totală contradiţie cu ruşinea (*shame complex*) resimţită de Adam şi Eva atunci când şi-au pierdut inocenţa sexuală, atunci când „şi-au dat seama că sunt goi”. Imediat ei „au împletit frunze de smochin şi şi-au făcut cingători” pentru a-şi ascunde ruşinaţi organele sexuale (*Geneza* III, 7) (90, p. 60). Nu este un simplu detaliu mitologic, ci chiar piatra de temelie a doctrinei iudeo-creştine: *păcatul originar*. Este răspunsul la întrebarea esenţială pentru orice sistem religios: *unde malum?* („care este cauza răului?”). De altfel, termenul *pudenda-pudendorum*, care numeşte în latină părţile *ruşinoase* ale trupului, face parte din aceeaşi familie cu adjectivul *pudendus* („de care roşeşti, de ruşine, ruşinos”) şi cu substantivul *pudor* („pudoare”).

*

Acelaşi tip de inegalitate, de dublă măsură privind drepturile bărbatului şi cele ale femeii se păstrează şi în cazul încălcării fidelităţii conjugale. Este şi concluzia la care ajunge cercetătoarea Constanţa Vintilă-Ghiţulescu studiind condicile cancelariei mitropolitane din Ţara Românească a secolului al XVIII-lea (120, p. 298). Adulterul practicat de soţie provoacă un scandal în cadrul comunităţii şi sancţiuni drastice din partea autorităţilor ecleziastice, pe când adulterul practicat de soţ este privit cu îngăduinţă, dacă nu chiar cu admiraţie (***121***).

Studiind statisticile referitoare la divorţurile din România motivate de adulterul soţiei (98 de divorţuri în 1864), cercetătorii au constatat că, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, acestea erau de circa două ori mai multe decât cele cauzate de adulterul soţului (55 de divorţuri în 1864) (128, p. 147). Această situaţie se explică prin faptul că relaţia extraconjugală întreţinută de un bărbat era considerată cumva „normală”, uşor de iertat, pe când cea întreţinută de o femeie era privită ca scandaloasă şi impardonabilă. Rezumând, în societăţile premoderne, dar chiar şi în cele moderne, la băieţi (bărbaţi) este preamărită virilitatea, în timp ce la fete este preamărită castitatea, iar la femei fidelitatea.

Iată ce spune în această privinţă Dimitrie Cantemir:

Tinerii [băieţi] socotesc nu numai că nu este de ruşine, ci că este de laudă să preacurvească în taină până se însoară, ca şi când n-ar fi ţinuţi să asculte de vreo lege. De aceea la ei se aude adesea vorbindu-se în chipul acesta: „Fătul meu iubit! Fereşte-te de furtişag şi de ucidere, pentru că eu nu te voi putea scăpa de la spânzurătoare; dar pentru împreunare neîngăduită, nu ai a te teme de vreo primejdie de moarte, câtă vreme vei plăti bani la şugubinat (aşa se cheamă acela care îi duce la femei desfrânate)” (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 210).

Principele moldovean este cumva inconsecvent. Pasajul respectiv oscilează între, pe de o parte, preacurvia băieţilor, „ca şi când n-ar fi ţinuţi să asculte de vreo lege”, şi, pe de altă parte, împreunarea sexuală „neîngăduită” totuşi de cutumă. Cantemir pare că face un apel implicit – fără să-l numească *per se* – la decalogul veterotestamentar. Poruncile biblice „să nu ucizi” şi „să nu minţi” par să rămână în vigoare, dar nu şi porunca a şasea: „să nu fii desfrânat” (*Ieşirea* XX, 13-15).

Exact în aceeaşi epocă, mitropolitul Munteniei Antim Ivireanul, care a forjat o adevărată „teologie a păcatului”, se plângea că, din cele „zece porunci [care] sunt scrise în Lege”, de fapt „niciuna nu ţinem”. Dar formele în care se manifestă anume păcatele sexuale sunt atât de grave, încât sunt imposibil de exprimat:

A şasea poruncă zice să nu preacurvim, iară noi [în această privinţă] facem altele mai rele şi mai spurcate, carele nu le pot grăi (*Didahii*, 1709-1716) (131, pp. 394-395).

Proba virginităţii miresei

Asimetria de care vorbeam mai sus apare mai limpede citind paragraful scris de Dimitrie Cantemir referitor la proba virginităţii miresei în Moldova începutului de secol XVIII:

Acuma [= după noaptea nunţii] – scrie Cantemir – părinţii [miresei] pot să aibă parte – după cum se întâmplă

– sau de multă cinste, sau de ruşine. Căci, dacă fiica lor s-a aflat fecioară, nu numai că toate sunt bune, dar şi părinţii sunt ospătaţi cu o masă strălucită, la care, după ce mănâncă al doilea fel de bucate, se arată fiecăruia pe un taler [= pe o tavă] cămaşa cu semnele fecioriei, pe care toţi [nuntaşii] obişnuiesc să pună un mic dar.

Peste mai mult de jumătate de secol, Ştefan Ignaţiu Raicevich confirmă spusele principelui Cantemir. Raicevich era un abate catolic originar din Ragusa (azi Dubrovnic, Croaţia), care a lucrat ca preceptor la curtea domnitorului muntean Alexandru Ipsilanti (1774-1782), fiind apoi desemnat, din 1782, primul consul al Austriei în Ţara Românească şi Moldova. Ulterior, a publicat în italiană, la Neapole, în 1788, o lucrare extrem de utilă, *Osservazioni storiche, naturali e politiche intorno la Valachia e Moldavia* (lucrare tradusă apoi, în 1822, în franceză de M.J.-M. Lejeune). Opinia unui preot catolic străin, care a stat peste un deceniu în ţările române în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, este importantă:

Mamele [romance] se îngrijesc foarte mult de pudoarea fetelor şi s-ar socoti dezonorate dacă soţii [acestora], negăsindu-le virgine, le-ar trimite înapoi acasă; sunt foarte atente să arate, după noaptea nunţii, semnele virginităţii fiicei (120, p. 223).

Mireasa trebuie să fie virgină, adică să fie „neîncepută”, „întreagă”: „Romica […] este-întreagă fată mare” (*Ţiganiada*, cca 1800) (411, p. 187). Nu am dat întâmplător acest citat din poemul *Ţiganiada* de Ion Budai-Deleanu. Este cunoscut modul „sacral” cu care este perceput statutul de fecioară al miresei în cultura tradiţională romă. Iată cum se exprimă Delia Grigore, etnolog specializat în studii rome:

Virginitatea miresei are valoarea unui sacrament, datorită câtorva factori determinanţi: se află la baza moralei romani, a concepţiei de pur şi impur; presupune un rit de inaugurare, de creaţie, ca şi prima sarcină şi naşterea; este o garanţie că nu va apărea sânge străin în neam. Responsabilitatea vieţii prenupţiale a fetei revine,

cum este şi firesc, integral familiei ei, în special mamei (567, p. 4).

Oprobriul public

Dacă în noaptea inaugurală mireasa se dovedea a fi deja deflorată, ea trebuia să treacă printr-o procesiune de umilire publică, fiind sancţionată cu „darea prin târg”, cum spunea Nicolae Filimon (*Ciocoii vechi şi noi*, 1863) (132, p. 252). Pentru sancţiuni asemănătoare de expunere publică dezonorantă, vezi şi scrisoarea lui Ion Ghica adresată lui Vasile Alecsandri, intitulată „Din vremea lui Caragea [Vodă] (1812-1818)” (133, p. 43). Revenind la Dimitrie Cantemir, iată pasajul respectiv din *Descriptio Moldaviae*:

Iar dacă fiica lor s-a făcut de ocară din pricina unei împreunări neîngăduite, mirele îşi adună a doua zi prietenii apropiaţi, cărora le arată că şi-a găsit mireasă spurcată (cu acest cuvânt numesc ei femeile necinstite). Aceştia aduc pentru ea cea mai proastă căruţă şi, cu hamuri rupte, înhamă în locul cailor pe părinţii ei şi-i silesc cu bătaia să-şi ducă înapoi acasă, ca pe o curvă, fiica aşezată în căruţă. Nimănui nu-i este îngăduit să împiedice acest lucru pe drum şi dacă cineva ar cuteza să slobozească pe părinţi, acela ar fi pedepsit nu numai cu bătaia, ci şi de către judecător, ca un călcător al legii şi al obiceiurilor ţării (26, pp. 220-221).

Şi Simeon Florea Marian descrie o sancţiune similară aplicată părinţilor miresei „necinstite”, considerând că datina ar fi „de origine rusească” (*Nunta la români*, 1890) (31, p. 234).

Diverse documente de istorie socială, atestate în spaţiul românesc la sfârşitul secolului al XVIII-lea, probează acest tip de mentalitate şi de comportament. În iulie 1792, de pildă, un oarecare Florea din Muntenia şi-a pus în lanţuri soţia şi-a bătut-o cu bestialitate ca să-i mărturisească „un nume de om cu care au păcătuit”, se spune într-o declaraţie păstrată în *Condica Mitropoliei Bucureşti*. După ce a aflat numele păcătosului care i-a „stricat” mireasa, soţul Florea a pus în scenă alungarea rituală a fetei care l-a înşelat:

Au pus-o pe un cal şchiop şi au trimis-o la trei săptămâni [după nuntă] acasă cu multe hule şi vorbe proaste (120, p. 224).

În astfel de cazuri, „hule şi vorbe proaste” ar fi putut să fie versurile batjocoritoare cântate de lăutari în Bucureştii lui Caragea Vodă:

Curvă ai fost, curvă să fii,
La mine să nu mai vii! (133, p. 43).

Uneori, fata „păcătoasă” era supusă oprobriului public, fiind trimisă acasă călare pe un cal jigărit, aşezată de-a-ndoaselea, cu faţa către coada animalului (vezi *infra*, 24. „ «Dreptul» naşului”). În Europa medievală, bărbatul încornorat era cel pus într-o situaţie umilitoare similară:

Soţul [înşelat] va trebui să traverseze satul stând de-a-ndoaselea în şaua ridicolă [a unui măgar] şi ţinând animalul de coadă (134, p. 282).

Această formă de umilire publică o întâlnim şi la nunţile ţărăneşti din spaţiul românesc, aşa cum apare în „Cântecul nunului”:

Pe pocânzei [= nuntaşi din partea miresei] că-i lua
Şi călare că-i urca,
De-a-ndăratelea-i punea
Coada-n mână că le da
Şi drumul că le-arăta… (123, p. 355).

Această sancţiune rituală este de origine orientală, afirmă etnologul Petru Caraman:

Ca pedeapsă judiciară a fost practicat obiceiul în chestiune în trecut, la popoarele întregei Peninsule Balcanice, unde a fost răspândit de către turci în epoca dominaţiei lor aici (123, p. 356).

Prozatorul G.M. Zamfirescu a adus până la mahalaua secolului XX obiceiul de a „purta prin târg” bărbatul încornorat la propriu şi la figurat:

Ţaţele şi cumetrele de afară l-au despuiat pe Gore şi-l poartă prin mahala, cu două coarne de bou, furate dintr-un vagon din triaj, legate de gât (135, II, p. 250).

Nota bene: de regulă, umiliţi erau a) femeia care păcătuia şi b) bărbatul căsătorit cu o femeie care păcătuia.

Asimetria despre care am vorbit se menţine. În ambele cazuri, în centrul acţiunii este vina femeii şi sancţionarea ei. Foarte rar era supus oprobriului public bărbatul care păcătuia.

Dacă ocara de a fi găsită dezvirginată („spurcată”, „stricată”, „greşită” etc.) se întâmpla unei fete dintr-o familie boierească (fapt mai rar, spune principele Cantemir), familia răscumpăra ruşinea mărind substanţial valoarea zestrei, cum se zice în *Descriptio Moldaviae*. Din nou, asimetria dintre statutul băiatului şi cel al fetei este pregnantă:

Când află că fata lor s-a găsit spurcată, răscumpără necinstea fiicei lor cu o zestre mai mare în sate sau bani; iar dacă ginerele nu se mulţumeşte în niciun chip cu aceasta, îşi iau fata acasă şi dau mirelui slobozenie să se însoare cu alta (26, p. 221).

Ritualul cearşafului însângerat

Nu este singura dată când principele Cantemir s-a referit la cearşaful pătat (sau la cămaşa pătată) cu sângele fecioriei în noaptea nunţii. În romanul cu cheie *Istoria ieroglifică* (1705), struţocămila (Mihai Racoviţă, domnitorul Moldovei, 1703-1705) se căsătoreşte cu „nevăstuica” Helge (Ana Codreanu, frumoasa fiică a spătarului Dediu Codreanu). Ea n-a rămas virgină („ficioară nevastă”) până în momentul căsătoriei (oficiată pe la 1698), cum s-ar fi cuvenit, pentru că „în dragostea a multor jiganii întrasă şi a multor minţi de frumuseţea ei să nebunisă”. Cantemir sugerează astfel că fiul lui Mihai Racoviţă (Constantin, şi el viitor domn) nu a fost conceput de el. Astfel că, în noaptea nunţii cu Ana/Helge, a rămas „patul nevăpsit”, adică nepătat cu sângele himenal al miresei şi, ca atare, cearşaful nupţial nu a mai fost „slăvit”:

Ficioară nevastă, nevastă ficioară,
Peste şese vremi roada să-i coboară,
Fulgerul, fierul, focul mistuiască.
Patul nevăpsit [să] nu să mai slăvască (124, p. 150).

Obiceiul de a expune în public şi de a celebra „cămaşa/cearşaful cu semnele fecioriei” are vechimi

biblice. Dacă mirele pretindea că mireasa nu s-a dovedit a fi virgină în noaptea nunţii („Am luat această femeie, dar când m-am apropiat de ea n-am găsit mărturiile fecioriei [gr. *ta parthenia*]”), atunci părinţii fetei trebuiau să ia „mărturiile fecioriei copilei” (cămaşa însângerată) şi să le prezinte, ca probă, „în faţa sfatului bătrânilor”, la poarta cetăţii:

Ei [= părinţii fetei] să desfăşoare veşmântul [= cămaşa fetei] dinaintea sfatului bătrânilor din oraş (*Deuteronomul* XX, 13-17).

Dacă se dovedea a fi mincinos, mirele era obligat să plătească o amendă mare, de „o sută de sicli [de argint]”. Dimpotrivă, dacă mireasa se dovedea a nu fi fecioară, ea era izgonită la poarta casei tatălui său şi omorâtă prin lapidare de către „bărbaţii din oraş”. Dacă se afla cine a fost bărbatul care a dezvirginat-o pe fată înainte de căsătorie, atunci erau lapidaţi amândoi. Dacă a fost vorba de un viol, era omorât cu pietre doar bărbatul vinovat (*Deuteronomul* XX, 13-29) (90, p. 586).

Din poveştile arabo-persane din *O mie şi una de nopţi* rezultă acelaşi obicei. Membrii familiei pândesc să vadă cearşaful însângerat prin deflorarea miresei. Apoi îl expun în faţa comunităţii.

Şi din toate câte se petrecură [în noaptea nunţii] – se spune în *Povestea cu ţapul şi fata regelui* – nu mai rămăsese nimic, afară de câteva picături de sânge pe ştergarul cinstei. Or, dimineaţa, când mama domniţei veni, cum e datina, să afle veşti despre copila sa şi să cerceteze cu chiar ochiul ei ştergarul cinstei, rămase până peste măsură de uluită văzând că cinstea fetei era zugrăvită pe ştergar şi că împlinirea trebii era vădită. (136, p. 246)

Dar, în afara câtorva asemănări formale, statutul de subordonare al femeii în civilizaţiile islamice este o problemă extrem de complexă. Nu-mi propun să o discut aici. Recomand însă cititorului o carte importantă, apărută în 2004 şi tradusă în engleză în 2007. Este vorba de volumul *The Caged Virgin: A Muslim Woman’s Cry for Reason* (137). O carte scrisă de Ayaan Hirsi Ali, o

cunoscută militantă pentru drepturile şi emanciparea femeii în Islam, ameninţată cu moartea de coreligionarii ei. Originară din Somalia, ea nu locuieşte, evident, în vreo ţară din spaţiul islamic, fiind rezidentă în Olanda şi, din 2006, în SUA.

*

Datinile arhaice privind nunta la moldoveni, relatate de Dimitrie Cantemir (*Descriptio Modaviae*, 1714-1716) sau sugerate de acesta (*Istoria ieroglifică*, 1705), au supravieţuit tenace. Peste un secol, elveţianul François Recordon, secretarul lui Caragea Vodă (1812-1818), spune – fără să intre în detalii – că „la nunţile boierilor români […] se sărbătoreşte într-un fel fecioria logodnicei, cum spun cântecele pe care lăutarii le cântă” (379, p. 682). Uneori datinile nupţiale se desfăşoară cu aceeaşi fervoare şi în epoca modernă. Iată-le descrise de prozatorii Panait Istrati (*Stavru*, 1924), Eugen Barbu (*Groapa*, 1957) şi Mihail Sadoveanu (*Lisaveta*, cca 1960). Sunt obiceiuri tradiţionale practicate în prima jumătate a secolului XX în mahalale din Brăila şi Bucureşti, respectiv într-un sat din Moldova. Să-l ascultăm mai întâi pe prozatorul brăilean:

La noi, în noaptea nunţii, femeile din familie şi chiar femei străine năvălesc în camera de culcare a tinerilor soţi, câteva ore după ce s-au culcat, gonindu-i în altă odaie şi răscolind patul pentru a găsi mărturia netăgăduită a fecioriei miresei, pe care o duc câteodată în triumf pentru a o arăta musafirilor, care petrec în odaia de alături. […] Am văzut acest steag dus în vârful unei prăjini pe şoseaua de la Petroiu la Cazasu, înconjurat de o ceată de femei turbate, care hăuiau în jurul dezgustătorului trofeu. Întovărăşite de un ţigan care scârţâia din diblă, ele mergeau, în zorii zilei de luni, ducând „rachiu roşu” fericitei mame şi nefericitei mirese. Cunoşti […] ceva mai barbar şi mai oribil? Există oare perversiune ori perversitate, viol sau violenţă, viciu ori sadism care să fie mai inumane, mai crude, mai neînchipuite ca bucuria asta, ca spectacolul, obiceiul acesta răufăcător şi ruşinos? (138, pp. 41-43).

Evident, pentru unele personaje din nuvela lui Panait Istrati este „un obicei scârbos”, dar pentru altele este „o datină a poporului şi o pavăză a cinstei”. Rămânând în zona prozei româneşti, şi Eugen Barbu a descris o cutumă nupţială similară, practicată în mahalaua Griviţei, spre marginea Bucureştilor:

El [= mirele] ceru un pahar şi cumetrele strigară în cor să se joace cearşaful. […] A gunoierului ieşi cu aşternutul mototolit. Mesenii o primiră cu strigăte de bucurie sălbatică. Vioristul luă bucata de pânză în arcuş şi o jucă deasupra capului. Femeile ţipară întărâtate de vederea sângelui care rămăsese în mijlocul cârpei ca un bujor (139, p. 43).

Starea de agitaţie şi surescitare a nuntaşilor la „jocul cearşafului” în public nu este o exagerare literară practicată de romancieri. Ea este atestată şi de etnografi. Este adevărat că unii prozatori români n-au ratat să descrie această scenă, tocmai pentru că este plină de culoare şi de tensiune, având puternice aspecte magico-rituale. În această privinţă, Mihail Sadoveanu n-a făcut excepţie. Un astfel de episod apare în paginile unui roman neterminat, ultimul la care a lucrat scriitorul (*Lisaveta*, cca 1960). Sadoveanu pare să se fi documentat citindu-l pe Simeon Florea Marian (*Nunta la români*, 1890, capitolul „Uncropul”). În roman, evenimentele au loc într-un sat din Moldova, numit Vatra:

Un alai mare de nuntă trecuse […] către mijlocul satului. Erau numai femei. Muierile măritate sărbătoreau „datina uncropului [= a rachiului fiert]”, adică trecerea miresei de la feciorie la nevestie. Niciun bărbat nu era suferit în asemenea adunare. […] Partea femeiască a neamului îndeplinea un rit păgân în onoarea lui Priap. Toate cântecele şi strigăturile erau necuviincioase, cu aluzii la virilitatea mirelui şi la drama ce avusese loc (36, p. 217).

După cum se vede, acest ritual post-deflorare este practicat anume de către femei. Cu unele excepţii (lăutarii, naşul, socrul-mare şi cel mic), bărbaţii nu sunt acceptaţi la

ceremonie. Episodul respectiv din romanul *Lisaveta* al lui Sadoveanu e construit tocmai în jurul acestei idei. Un „târgovăţ” nimereşte din întâmplare în calea muierilor bete şi surescitate, care practicau ritualul celebrării dezvirginării miresei. La vederea bărbatului, femeile devin extrem de ostile şi impudice, agresându-l fizic şi verbal. Muierile sunt conduse de soacra-mică, mama miresei, „care era mândră că odrasla ei se dovedise neîncepută”.

Unele aspecte sunt comune cu ceremonia nupţială a celebrării deflorării fetei în comunităţile tradiţionale de romi:

Dacă mireasa a fost fecioară, soacra îi validează onoarea prin *darul de confirmare* – salba de aur – şi se joacă „rachia”, cearşaful pătat de sânge şi stropit cu rachiu, în scopul fertilizării cuplului. Acest ritual este exclusiv feminin, bărbaţii nu participă, dar sunt anunţaţi prin gestul simbolic de a fi invitaţi să se spele pe mâini şi să se aşeze la *masa de confirmare* a căsătoriei – „pakiv”, celebrare a virginităţii miresei şi, totodată, a consumării actului nupţial (567, p. 24).

Revenind la târgoveţul din romanul sadovenian *Lisaveta*, acesta apelează la justiţie şi le dă pe muierile agresive în judecată (suntem totuşi pe la jumătatea secolului XX), dar procesul se termină prin achitarea nuntaşelor. În acest caz, datina din bătrâni, tradiţia, cutuma, legea nescrisă a comunităţii („Aşa-i la noi datina [la nuntă], căci s-a dovedit că mireasa era fată fecioară”) a fost considerată de judecători mai puternică decât legea scrisă, cea care sancţionează ultrajul: „Codul civil apusean, tradus nu de mult pentru necesităţile statului nou, nu se aplică aproape niciodată sătenilor în asemenea litigii” (36, pp. 218-223).

*

Să vedem şi reversul medaliei, şi anume situaţia în care mireasa se dovedeşte a nu fi virgină. Este un episod descris de un personaj din nuvela *Stavru* a lui Panait Istrati:

Odată, într-un sat, o mireasă fiind găsită că greşise, a

fost bătută de mire chiar în noaptea nunţii; a doua zi el o aruncă într-un car, aşezând-o cu spatele spre boi şi cu faţa spre o prăjină care avea în vârf o oală de pământ spartă în fund. Cu astfel de alai, el o duse părinţilor îngroziţi (138, pp. 41-43).

De multe ori, la sate şi în mahalale, când se dovedea că mireasa a fost „începută" sau „stricată" de altul, sau că fata „se greşise", cum se exprimă personajele lui Istrati (138, p. 513), lucrurile scăpau de sub control. Nuntaşii deveneau violenţi. Mirele umilit şi vornicii săi (de cele mai multe ori beţi fiind) scoteau cuţitele şi se răzbunau pe mireasă şi pe rudele ei. Scandalul, bătăile şi înjunghierile erau uzuale. În locul cearşafului, hainele nuntaşilor erau cele care deveneau însângerate. Vorba lui Şerban Foarţă dintr-un *rimoroman* (*Un mire fără căpătâi*, 2007) având ca subiect o nuntă de mahala. Este vorba, cum subliniază poetul, de o „telenovelă cruntă", cu trimitere la lat. *cruentus* = „însângerată":

căci uite-aşa un vraf s-ar strânge de cununii scăldate-n sânge, fără să intre, -n acest vraf, şi sângele de pe cearşaf (122, p. XLI).

Cum se va vedea ceva mai jos, oala spartă în fund (sau alte obiecte similare) simbolizează tocmai pierderea fecioriei înainte de supremul test din noaptea nunţii. S-ar putea crede că prozatorul brăilean a literaturizat în exces diversele faze ale ceremoniei. De fapt, descrierea făcută de Panait Istrati este foarte corectă din punct de vedere etnografic. Până în ziua de azi obiceiurile nupţiale sunt cam aceleaşi, în ambele cazuri ale situaţiei, fie că mireasa se dovedeşte sau nu că e virgină. În prima jumătate a secolului XX, în localitatea Ianca (judeţul Brăila), vreo două-trei babe ascultau la uşa dormitorului în care mirii îşi petreceau noaptea nunţii. Ele anunţau nuntaşilor verdictul esenţial. Dacă mireasa se dovedea a fi fost virgină, se juca cearşaful însângerat. Dacă nu, se spărgea în faţa tuturor nuntaşilor o oală de ceramică (simbol al fetei „necurate") şi mireasa era umilită în public, fiind trimisă pe o grapă înapoi la casa părinţilor ei (140).

În Moldova, în satele din judeţul Vaslui, de pildă, „dacă mireasa era fată mare – consemnează schematic etnografii – se juca «rachiul roş» şi cămaşa [însângerată] se punea într-o nuia” (141, p. 172; vezi şi 142, pp. 132-135). Cămaşa cu semnele deflorării era purtată triumfal prin comunitate, ca un steag pus în vârful nuielei. În alte zone ale ţării, dacă „mireasa-i fată fecioară”, nuntaşii (mai ales naşii de cununie) umblau prin sat cu „garăfi cu rachiu roşu, făcut cu cârmâz şi cu alte dresuri”, dar şi cu „stindardul” virginităţii miresei, compus dintr-o „prăjină c-o basma roşie în vârf” (Elena Sevastos, *Nunta la români*, 1889) (32, p. 342).

Cam aceleaşi informaţii ne parvin de la Simeon Florea Marian. Mai multe neveste cam agresive (*vătăjiţe*, *vătăşiţe*) beau şi împărţeau la nuntaşi „rachiu roşu” fiert (*uncrop*), jucând şi agitând un „steguţ roşu” sau o „basma roşă”: „Cu un baston în mână, la care are legată o basma roşie”. Uneori pânza pătată cu sânge himenal (cearşaful sau cămaşa miresei) era înlocuită simbolic cu o basma roşie. Tot cu „rachiu roşu” şi cu o broboadă („bariş”) de un „roşu aprins” (culoarea sângelui), pusă ca un steag în vârful unei trestii, era celebrată dezvirginarea miresei în unele sate din judeţul Brăila, aşa cum rezultă din răspunsurile, din 1884, la *Chestionarul* întocmit de B.P. Hasdeu (614, pp. 254-255). Mireasa era lăudată că „şi-a păzit cinstea cât a fost fată mare”. La fel erau elogiaţi naşa şi părinţii miresei:

Bucură-te, nună mare,
Că ţi-i fina fată mare
Şi frumoasă ca o floare, […]
Să trăiască mămuţa,
Că şi-a păzit fetiţa.
Să trăiască neniuţu [= tătuţu],
Că şi-a păzit puiuţu (31, pp. 212-214, 224-227).

În fond, cearşaful (cămaşa) însângerat (ă) era singura probă a castităţii miresei. Importanţa esenţială a virginităţii fetei s-a transferat explicit asupra acestui umil obiect de rufărie. Aşa cum rezultă dintr-o jalbă depusă în

1803 la Mitropolia Ţării Româneşti, mirele Gheorghe bimbaşa (= comandant a peste o mie de soldaţi în armata turcă) i-a reproşat mijlocitorului Hagi Avram că îi recomandase ca mireasă o fată care „n-au ieşit fecioară la împreunarea lor”. „Eu nu crez la aceasta”, i-ar fi răspuns tăios Hagi Avram. Atunci, „dumnealui [Gheorghe bimbaşa] m-au luat şi mi-au zis să merg şi să văz” (120, p. 171). Ce urma „să vază”, ca dovadă, numitul Hagi Avram nu putem şti cu exactitate, dar bănuim că era vorba de cearşaful ne-însângerat pe care s-a produs împreunarea.

La ţiganii corturari din spaţiul românesc, dacă fata nu se dovedea a fi „curată” în noaptea nunţii, mirele o alunga. Dar tatăl fetei „putea răscumpăra cu bani această lipsă”. Dimpotrivă, dacă mireasa era „fată mare”, se puneau „poalele [cămeşii] ei” însângerate într-o furcă şi se purtau prin toată comunitatea „ca drept fală şi deosebită cinste” (143, p. 197). Rachiul de culoarea sângelui himenal este prezent şi el la „nunta ţigănească” (doar dacă, evident, se produce deflorarea miresei), aşa cum apare şi în cântecul cu acest titlu interpretat de Maria Tănase:

Trec ţiganii chiuind
Şi în horă-apoi se prind,
De la nuntă vin voioşi
C-au băut rachiul roş […],
Că mireasa la sfârşit
Fată mare a ieşit.

Sexualitatea obiectelor

Dacă cearşaful (sau cămaşa) fetei nu se înroşea de sângele deflorării, mireasa şi părinţii ei (parţial şi mijlocitorul, după cum am văzut mai sus) erau dezonoraţi, fiind alungaţi şi umiliţi în public în diferite moduri. Printre altele, li se dădeau obiecte negativ-simbolice – „o oală de pământ spartă în fund” (vezi *supra*, nuvela *Stavru* de Panait Istrati), „o sticlă găurită în fund”, „o garafă stricată”, „un pahar fără fund”, „o lingură spartă” etc.

Dacă fata nu a fost cinstită, soacra [mare] găurea sticla în fund, să curgă ţuica vopsită în roşu. (141, p. 172; vezi şi 142, p. 135; 32, p. 341)

Simeon Florea Marian descrie obiceiul în termeni destul de exacţi:

Dacă s-a constatat că [mireasa] a fost cum n-a trebuit să fie, atunci ea cât şi părinţii săi sunt luaţi în râs şi batjocură, căci nuna [= naşa] pune dinaintea miresei şi mamei sale lingure, pahare şi talgere sparte (31, p. 234).

În vechime, această datină se desfăşura dublată fiind de acţiuni violente, nu doar simbolice. Cineva trebuia să plătească „oalele sparte”:

Mai de mult, când s-adeverea că mireasa în timpul fetiei sale n-a fost cinstită, […] nuna cea mare, dimpreună cu alte femei, […] spărgea mai multe oale de capul maicei miresei, sau îi punea miresei în ziua de uncrop [= imediat după noaptea nunţii] o pereche de iţe în [= la] gât şi-apoi o jucau pe drumuri cu acestea [= cu oalele sparte] acăţate de gât, în timp ce lăutarii cântau, iar publicul râdea (*Nunta la români*, 1890) (31, p. 234).

În contextul ritualului nupţial, astfel de obiecte casnice deteriorate, asemenea recipiente domestice sparte simbolizau deflorarea fetei, aşa cum apare şi în unele texte din lirica populară:

Ciufule, mânca-te-ar boala,
La ce-ai spart la lelea oala? (jud. Suceava, 1958);

sau:

Cân’ să plânge coana Miţa
Că i s-a spart tigăiţa
Şi umblă cu ea prin sat
Ca s-o dea la reparat (jud. Argeş, 1963) (102, pp. 132-133);

sau:

Şi-ntr-o zi o coconiţă
M-a rugat cu stăruinţă
Să-i frec şi ei tingirea
Că-i prinsese ruginea (102, pp. 130-131);

sau:

O cucoană din Sinaia
M-a rugat să-i frec tigaia
Cu şurubu’, cu şurubu’ măi;

Dar eu n-am înnebunit
Ca să frec ce-a ruginit
Cu şurubu', cu şurubu' măi (jud. Constanţa, 1967) (144).

Pe scurt, în unele contexte, vasul domestic simbolizează vaginul, iar vasul spart/găurit simbolizează vaginul deflorat. Şi în latină termenul *vas, -is* înseamnă „vas de uz casnic", dar şi „orificiu sexual". Interpretarea lui Sigmund Freud este similară. Atunci când – în mituri, basme, poveşti – eroul are de ales o logodnică din trei, optând pentru unul dintre vase (casete, cutii, coşuri) cu conţinuturi diferite (ca în piesa *Neguţătorul din Veneţia* de Shakespeare), protagonistul alege pe una dintre fete, de fapt, pe unul dintre cele trei vagine: „Un bărbat alege între trei casete. Dacă am analiza un vis, ne-am gândi imediat că cele trei casete sunt femei, simboluri a ceea ce este esenţial la femeie şi de aceea femeia însăşi, ca şi cutiile, casetele, coşurile etc." (627, p. 143).

La un moment dat, „arma" bărbatului devine „veche" (176, p. 134). „Ruginit" (nefolosit, uzat etc.) poate fi nu numai vaginul („tigaia", „tingirea"), ci şi penisul („pistolul"), ca în acest cântec lăutăresc:

Hop, hop, hop, hop
Nu mai ia pistolu' foc
Am să-l dau la o vecină
Să-l cureţe de rugină.

Evident, „tigaie ruginită" este o metaforă a vaginului unei femei mai vârstnice. Ca şi expresia „sită învechită", dintr-o nuvelă a lui Vasile Voiculescu (*Vaca blestemată*, 1974). Protagonistul, un pădurar, explică faptul că relaţia sexuală cu frumoasa-i nevastă s-a răcit de „când sita [ei] se mai învechise" (145, p. 453). Vorba poetului Geo Bogza, din *Poemul invectivă*, despre prestaţiile prostituatei din port:

De fiecare dată cu un câştig cinstit
Vindea o pulpă veche şi-un sex cam paradit (146, p. 47).

În acest context, „şurubul" din cântecul lăutăresc de

mai sus simbolizează membrul viril în erecţie. În orice caz, „oala”, „garafa”, „tingirea”, „tigaia”, „sita”, „sticla”, „căuşul” („Păpuşi de la Huşi, / Cu pizda cât un căuş”) (283, p. 61), „pâlnia” (la Urmuz, vaginul apare ca o „pâlnie ruginită”) (117, p. 10), „paharul”, „potirul”, „ghiocul” etc. cu care sunt înzestrate fetele sunt „sparte” – în limbaj popular şi argotic – de ipostaze metaforice ale penisului, reprezentate de regulă de unelte („unelte de-mperechere”, cum le numeşte Mircea Cărtărescu) (170, p. 164) sau arme falice: „ciocan”, „sulă”, „şurub”, „şurubelniţă”, „sfredel”, „sculă”, „unealtă”, „instrument”, „pistol”, „spadă”, „sabie”, „săgeată”, „măciucă”, „mătărângă” etc. (281; 284).

Dintr-un anumit simţ popular al pudorii, limbajul licenţios este înlocuit în basme şi legende populare de un cod alegoric cunoscut de toată comunitatea. Într-un basm popular moldovenesc, de pildă, cules în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (*Tudoriţa*, publicat în 1885), doi împăraţi vecini ajung să se certe pentru că se insultă reciproc. Un împărat are trei fii, iar celălalt are trei fiice. Primul suveran îi spune celui de-al doilea: „Bună dimineaţa, împărate, cu trei oale sparte!” – cu alte cuvinte, „cu trei fete dezvirginate”. Iar celălalt îi răspunde: „Bună dimineaţa, împărate, cu trei săbii tocite!” – cu alte cuvinte, „cu trei băieţi impotenţi” (147, p. 353). Asimetria mentală de care vorbeam e formulată şi aici în mod explicit: fetele sunt sancţionate pentru că nu sunt caste, iar băieţii – dimpotrivă – pentru că nu sunt virili.

Sunt coduri culturale şi forme alegorice care transcend genurile şi speciile, de la literatura populară la cea cultă, de la cea universală la cea română. Păstoriţa Tisbea, din piesa spaniolului Tirso de Molina (*Seducătorul din Sevilla*, 1630), îşi păzeşte virginitatea ca şi cum şi-ar proteja o sticlă, înfăşurată în paie, ca să nu se spargă:

Stă cinstea mea în paie.
Ca săţiosul fruct.
O sticlă-n paie pusă
Să nu se spargă-n veci (67, p. 86).

În poveştile licenţioase compuse de Ion Creangă

(„poveşti spuse”, „ce nu le putea scri şi publica din cauză că erau *corozive*”, cum le numeau cei de la *Junimea*) (214, p. 219), falusul trebuie şi el protejat ca o podoabă preţioasă şi fragilă, „ca un odor nepreţuit”. Cumpărată din târg, „sfânta pulă” – aşa „îmbojorată, dârză şi răsbelită” cum era – este păstrată de „cucoana văduvă” învelită în „bumbac stropit cu aromate”, într-o „cutie de argint poleită cu aur”. „Vorba ceea”, conchide Creangă, „baba bătrână nu se sparie de pula groasă” (*Povestea poveştilor*, 1877) (155, p. 90). De altfel, în limba română, „podoabă” este un sinonim popular pentru organul genital, atât bărbătesc, cât şi femeiesc (281; 284). La fel stau lucrurile în franceza argotică cu *bijou* (vagin) şi *bijoux* (penis şi testicule) (194, p. 27). Denis Diderot a folosit această „sinonimie” în unul dintre romanele sale (*Les bijoux indiscrets*, 1748).

În *Povestea poveştilor* a lui Creangă, un ţăran vorbeşte „cu obrăznicie” cu Cristos, care umblă incognito prin lume. Isus îi blestemă ogorul cu porumb şi, la recoltă, în loc de ştiuleţi, ţăranul culege „sute şi mii de pule”. Protagonistul îşi deplânge soarta („daca-ar fi de partea femeiască, le-aş ţine pentru mine”), dar o bătrână îl învaţă cum să-şi transfome ghinionul în noroc. Cu căruţa plină de falusuri, el pleacă la iarmaroc şi se îmbogăţeşte vânzându-le la cucoane pofticioase (335, pp. 25-30).

5. Călugăriţe culegând din „copacul cu falusuri”, miniaturi dintr-un manuscris *Roman de la Rose* (cca 1325-1353)

Falusul ca rod al pământului este o imagine ce apare

destul de frecvent în arta occidentală din Evul Mediu târziu şi începutul Renaşterii. Ilustraţia cea mai obişnuită reprezintă un copac încărcat cu falusuri erecte şi o călugăriţă (sau două) culegându-le şi aşezându-le cu grijă într-un coş (sau în poală). Astfel de imagini apar în miniaturi, gravuri, fresce etc. Cele mai cunoscute sunt două miniaturi marginale realizate pe un manuscris al celebrei cărţi *Roman de la Rose*, din prima jumătate a secolului al XIV-lea (666).

Ulterior, copacul a dispărut, dar a rămas imaginea falusului ca obiect de sine stătător, ca organ anatomic autonom, desprins de trupul bărbatului. Aşa apare, de pildă, pe coperta unui fel de manual de relaţii sexuale pentru fete, realizat în secolul al XVII-lea. A fost compus de Michel Millot şi Jean L'Ange şi publicat în Franţa (*L'Ecole des filles ou la philosophie des dames*, 1655), în Olanda (1667) şi în Anglia (*The School of Venus, or the Ladies Delight*, 1680). Acuzaţi în Franţa de obscenitate, Jean L'Ange a fost aruncat în închisoare, iar Michel Millot, care reuşise să fugă, a fost spânzurat în efigie (637, p. 104). Ilustraţia de pe coperta ediţiei engleze reprezintă mai multe femei înghesuindu-se la o tarabă ca să procure falusuri erecte.

6. Coperta cărţii *The School of Venus* (ediţia din 1680)

„Certificat de virgină”

În zilele noastre, pentru control sau pentru siguranţa diagnosticului înainte de nuntă, unele mirese ajung la ginecolog pentru a primi un „certificat de virgină”. Fecioarele sunt duse la medic de către părinţi sau de către viitorii soţi. Mai mult decât atât, spaima de a încălca regula virginităţii mireselor în noaptea nunţii le aduc pe unele fete în situaţia de a-şi simula fecioria. În trecut, ele îşi plasau în vagin o „băşică cu sânge de porumbel”, care lăsa pe cearşaful nupţial semnele unei false castităţi (148).

Astăzi, miresele care nu mai sunt virgine pot să apeleze la o operaţie de *himenoplastie*. În clinicile româneşti, fiind mai ieftine, astfel de operaţii sunt destul de căutate (cca 250 de euro la clinicile de stat şi 1.000 de euro la cele particulare). Mai ales toamna, în sezonul

nunţilor. Majoritatea fetelor care apelează la himenoplastie fac parte din comunităţile musulmane, rome sau armeneşti (160). Evident, cele mai ieftine truse de „himen nou”, de mai proastă calitate, sunt himenele false *made in China*. Fetele continuă să fie supuse (sau se supun singure) la diverse umilinţe pentru a perpetua tradiţii sexuale desuete al căror rost s-a pierdut.

*

România este o ţară cu mentalităţi profund conservatoare. Până în ziua de azi, majoritatea românilor declară că sunt împotriva producerii relaţiilor sexuale înainte de noaptea nunţii. Dintr-o cercetare sociologică, realizată în România în iunie 2011 de *Fundaţia pentru o Societate Deschisă*, rezultă că raporturile sexuale premaritale sunt acceptate doar de 22% din populaţie, în timp ce mai mult decât dublu, 47% din populaţie, le consideră inacceptabile; 31% dintre cei chestionaţi au o atitudine neutră în această privinţă. Sondajul de opinie a fost realizat de compania *International Brand Consultants*. Intitulat „Religie şi comportament religios”, acest studiu sociologic a permis decelarea a cel puţin două concluzii esenţiale: pe de o parte, că românii sunt „printre cei mai conservatori cetăţeni din Uniunea Europeană”, iar pe de altă parte, că una dintre cauzele importante ale acestui conservatorism este „nivelul de religiozitate ridicat al românilor” (149).

Dacă asta era mentalitatea românilor în 2011, ne putem imagina cam care era situaţia în această privinţă cu vreo două secole în urmă. Cu cât o comunitate este mai tradiţională, cu atât „cultul virginităţii” miresei este mai puternic:

Dacă logodnicul [român] – scria un călător german, G.A. Wimmer, în 1833 – găseşte că logodnica lui nu e fecioară, el o trimite înapoi la mama ei. Fidelitatea conjugală nu este, însă, defel preţuită (150, p. 178).

Virginitatea miresei este esenţială la români, dar, după căsătorie, „nu se face caz de fidelitate”, stă scris în *Universal-Lexikon Pierer* din 1846 (150, p. 178). Călătorii

central-europeni (mai ales nemţi) care au vizitat ţările române în secolul al XIX-lea au consemnat cu oarecare uimire însemnătatea deosebită acordată anume acestui aspect şi pedepsele la care erau supuse miresele române care se dovedeau a nu fi fecioare în noaptea nunţii:

La nunţi – consemnează un alt călător german –, toată atenţia participanţilor este aţintită asupra împrejurării dacă mireasa şi-a păstrat virginitatea […]. De aceea, o [fată] necăsătorită nu se dă prea uşor în petec. Şi e vai de ea dacă, totuşi, o face şi se află la nuntă. Petrecerea ia sfârşit cu cumplite bătăi între familiile celor două părţi. Iar actul de căsătorie e rupt în bucăţele (150, p. 179).

Vorbind despre mentalitatea tradiţională şi de morala sexuală a popoarelor din Europa Răsăriteană (Ucraina, Rusia etc.), mai ales la începutul secolului al XIX-lea, Mircea Eliade aminteşte de „înalta stimă de care se bucură virginitatea” mireselor şi de „obligativitatea castităţii” în rândul fetelor din această parte a continentului (290, p. 212). Într-adevăr, cultul virginităţii premaritale merge la români până la sacralizarea castităţii. „Stricarea” fecioriei unei fete era considerată în popor ca fiind supremul păcat. Răscumpărarea păcatului era pe măsură:

Cine strică o fată – consemnează Elena Niculiţă-Voronca o credinţă populară de la sfârşitul secolului al XIX-lea – strică o biserică; şi pentru ca să-şi ispăşească păcatul, trebuie să facă o biserică [nouă] (151, p. 1145).

Mentalitatea premodernă reglementează „cultul virginităţii” în cele mai mici detalii. De pildă, „absenţa virginităţii fetei la căsătorie” este considerată absolut inacceptabilă „în comunitatea tradiţională [de romi] şi chiar în multe comunităţi [de romi] mai moderne”, spune Delia Grigore, antropolog specializat pe studii rome. Asta chiar dacă în documentele internaţionale privind „integrarea romilor în Europa” se vorbeşte tot mai insistent despre „efectele negative” ale unei astfel de cutume într-o lume modernă, complet liberalizată şi globalizată. Delia Grigore descrie obiceiul romilor din

spaţiul românesc de a proba fecioria miresei prin „arătatul cearşafului pătat de sânge în noaptea nunţii”:

Era un ritual la care participau numai cele mai apropiate femei. Nu era ruşine ca în faţa lor fata să-şi arate simbolul virginităţii, ci era o mândrie. După ce femeile decideau că dovada virginităţii e validă, atunci îi chemau pe bărbaţi şi spuneau „haideţi să ne spălăm pe mâini”. Era un tabu lingvistic, nu trebuiau să spună direct că fata e fată mare. Acum, la unii romi, se mai umblă cu cearşaful şi prin sat, sunt şi bărbaţi pe acolo. E mult prea vizibil, nu se mai face un ritual de femei. Nu este bine aşa (152).

Ceremonialul spălării pe mâini

Interesant este faptul că sângele himenal este considerat atât de malefic din punct de vedere magic (vezi *supra*, 6. „Splendorile şi mizeriile vaginului”), încât „numai cele mai apropiate femei” (probabil doar mama miresei, soacra şi naşa) puteau să îl vadă. Celorlalte femei şi tuturor bărbaţilor (consideraţi a fi mai slab pregătiţi din punct de vedere magic) nu li se permitea să intre în dormitor. După ce „proba virginităţii” era trecută, toţi – mai ales femeile care au văzut sângele himenal, dar şi ceilalţi nuntaşi din familie – trebuiau „să se spele pe mâini”.

Simbolistica malignă a sângelui dezvirginării nupţiale se răsfrânge şi asupra „cearşafului/cămăşii fetei”. În *Rig Veda* (X, 85, 28 şi 34), în aşa-numitul „imn al căsătoriei”, cămaşa însângerată din noaptea nunţii este percepută ca fiind „otrăvită” (130, p. 73). Asocierea cu sângele himenal, ca şi cu duhurile morţii, impune purificarea simbolică prin spălarea pe mâini a participanţilor la actul ceremonial. Riturile post-funerare, atestate atât la români, cât şi la macedoromâni, includ o purificare de acest tip. La ieşirea din cimitir, „toţi cei ce au fost la înmormântare îşi spală mâinile în pârâu sau la cişmea” (153, p. 93).

Revenind la folclorul ritual de nuntă, un astfel de gest magico-simbolic este atestat şi la români. Este suficient să studiem volumul privind obiceiurile nupţiale în

spaţiul rural românesc scris de Simeon Florea Marian la sfârşitul secolului al XIX-lea (*Nunta la români*, 1890). În unele sate din Transilvania, după actul dezvirginării, mirii – ajutaţi de naşi – sunt cei care trebuie să se purifice, spălându-se simbolic pe mâini:

În Sălaj, tot a doua zi dimineaţă [după noaptea nunţii], vin la tineri numai nânaşii, prânzesc împreună cu aceştia, iară după prânz nânaşul conduce pre mire, pre mireasă şi pre nuna cea mare [= nănaşa] cu o ulcică plină cu apă curată în grădină, unde […] nănaşa toarnă tinerilor apă din ulcică să se spele […] pe mâni (31, II, p. 209).

Şi Elena Sevastos s-a ocupat de obiceiul „spălatului pe mâini" al mirilor şi naşilor (uneori şi al altor nuntaşi) la români şi sârbi (32, p. 338). Conform lui G. Dem. Teodorescu, în ziua de după noaptea nunţii „urmează spălarea nunilor şi a altor rude pe mână, cărora le toarnă mireasa apă" (31, II, p. 238, n. 19). În complexul ritual matrimonial din spaţiul românesc sunt atestate şi alte forme de spălare simbolică a mirilor (mai ales a miresei) după noaptea nunţii (31, II, pp. 209-211). Este vorba de un gest magico-ritual arhaic, asemănător cu cel făcut de Pilat din Pont, care „s-a spălat pe mâini" de sângele „impur" (fiind „nevinovat") vărsat prin crucificarea lui Isus:

Deci, văzând Pilat că nimic nu foloseşte, ci mai mare tulburare se face, a luat apă, s-a spălat pe mâini înaintea mulţimii şi a rostit: „Nevinovat sunt eu de sângele acestui drept" (*Matei* XXVII, 24).

Este un ritual străvechi de purificare atestat în iudaism, dar şi în alte religii din Europa şi Asia:

Întru nevinovăţie îmi spăl mâinile mele, ca să înconjur, Doamne, altarul tău (*Psalmi* XXVI, 6).

Pentru a fi absolviţi de moartea unui om nevinovat, preoţii şi bătrânii comunităţii trebuiau să se spele simbolic pe mâini:

Şi se vor apropia preoţii, leviţii […] şi întregul sfat al bătrânilor din oraşul acela, cei din apropierea lovitului [= mortului] îşi vor spăla mâinile […] şi, rostind, vor spune: „Mâinile noastre n-au vărsat acest sânge, iar ochii noştri n-

au văzut nimic” (*Deuteronomul* XXI, 6-7) (90, p. 583).

În fine, chiar şi *Epopeea lui Ghilgameş* păstrează urme ale acestui gest ritual. După ce eroii sumerieni Ghilgameş şi Enkidu s-au murdărit de sânge ucigând Taurul Ceresc trimis de zei împotriva lor, ei au înfăptuit un act magic:

Cei doi viteji îşi spălară mâinile în Eufrat (2, p. 98).

8. Sexualitatea locuinţei
„Casă de piatră”

În termenii lui Arnold Van Gennep (*Les rites de passage*, 1909), ceremonia căsătoriei face parte din marea categorie a „riturilor de trecere” (156, pp. 116 ş.u.). Pentru societăţile şi mentalităţile tradiţionale, este vorba despre o tranziţie extrem de importantă de la un statut social la altul. Mai ales în cazul fetei. Ca orice ceremonie complexă de acest fel, căsătoria poate fi inclusă în trei categorii de rituri: a) „rituri de separare”, adică de „desprindere” de vechiul statut social (cel de fată-fecioară); b) „rituri de trecere” propriu-zise; şi c) „rituri de integrare”, de „încorporare” în noul statut (cel de femeie-nevastă).

Cu toate că distanţa în timp este foarte mică (practic, de câteva zile/ore), distanţa culturală (în sensul antropologic al termenului) dintre un statut social şi celălalt este foarte mare. Actul dezvirginării fetei reprezintă – practic şi simbolic – hotarul de trecere dintr-o postură în alta. Acest „sacrificiu de sânge” încheie o existenţă şi dă naştere alteia. Totul se schimbă în viaţa fetei. Mult mai puţin în cea a băiatului. Ea trece dintr-un grup de vârstă (adolescentă) în altul (adultă); dintr-un trib/sat în altul (în caz de exogamie); dintr-o familie (a ei) în alta (a mirelui); de la un nume (cel de fată) la altul (cel al soţului); de la un tip de îmbrăcăminte la altul; de la un mod de a-şi purta părul la altul; dintr-o casă în alta etc.

Este vorba fie de o casă propriu-zis nouă (cea a cuplului), fie de o casă veche (cea a mirelui). În orice caz, în ambele cazuri este vorba de o „casă nouă” pentru

mireasă. Locuinţa este un element central în ecuaţia rituală a mariajului. Nu întâmplător termenul românesc *căsătorie* are ca rădăcină lingvistică chiar cuvântul *casă*. La fel şi termenul *căsnicie*. Şi, de asemenea, nu întâmplător urarea tradiţională în cultura populară română adresată mirilor este „Casă de piatră!”. În epoca arhaică, în care s-a forjat această urare, casele de piatră erau o raritate. De regulă, locuinţele ţăranilor erau fie bordeie de pământ, fie case construite din lemn sau din chirpici (***157***). Doar templele zeilor şi conacele boierilor erau „de piatră” („de zid”, cum mai ziceau ţăranii). Să-i urezi unui cuplu „Casă de piatră!” însemna să-i doreşti magic o *căsătorie* trainică şi o *căsnicie* lungă şi prosperă.

Tot aici s-ar cuveni să amintesc despre relaţia mirilor (şi mai ales a miresei) cu anumite „locuri speciale” ale casei în care locuiesc: cu vatra casei (şi cu prelungirea ei pe verticală: hornul), cu uşa şi cu pragul ei, cu curtea, cu poarta, cu gardul etc.

Vatra casei

Pentru familia satului arhaic şi tradiţional, punctul central al existenţei este vatra casei, un centru simbolic al locuinţei, consacrat şi stabilit într-un mod magico-ritual cunoscut (161). Vesta era la romani protectoarea focului din vatră. Acest „loc” esenţial (în care se produc hrana, căldura şi lumina) este un fel de altar domestic în care oficiază preoteasa casei, nevasta (slav. *nevesta*). Un fel de *vestală* care nu mai e virgină, dar care continuă să întreţină focul sacru în templul casei mirelui. O *nevastă ne-vestală*, ca să amintesc astfel o falsă etimologie propusă de Vasile Alecsandri pe la 1850 (nevastă/nevesta = ne-vestală = ne-fecioară) (158, p. 61).

Dacă fata/femeia îşi depăşeşte uzanţele şi atributele, aşa cum sunt ele înţelese şi stabilite de mentalitatea misogină, arhaică şi tradiţională, ea este imediat amendată, fiind trimisă înapoi „la vatră”, „la cuptor” sau, în termeni ceva mai moderni, „la cratiţă”. Prin actul căsătoriei, ea nu-şi schimbă locul simbolic din casă. Ea schimbă doar locuinţa, înlocuind cuptorul din casa

părinţilor cu cel din casa mirelui. De la Vechiul Testament, femeia a fost tratată ca fiind în „proprietatea” bărbatului. Ea este amintită printre alte posesiuni ale acestuia: „Să nu pofteşti femeia aproapelui tău; să nu pofteşti casa aproapelui tău, nici ogorul lui, nici slujitorul lui, nici slujnica lui, nici vita lui, nici asinul lui, nici vreunul din dobitoacele lui, nimic din cele ce sunt ale aproapelui tău” (*Deuteronomul* V, 21) (90, p. 550). De fapt, prin căsătorie, femeia din societăţile patriarhale trece din „proprietatea” tatălui în cea a soţului. Cercetătoarea Violeta Barbu este îndreptăţită să spună că, în astfel de societăţi, „taţii veghează vigilenţi la fecioria fetelor, iar soţii sunt gardienii virtuţii soţiilor” (186, p. 53). În mod tradiţional, fata/femeia este mereu supusă faţă de un bărbat din familie. Întâi, ca fată, este supusă tatălui ei, apoi, ca femeie, are o relaţie ancilară cu soţul ei, iar ulterior, ca bătrână, este supusă faţă de fiul (sau ginerele) ei.

În unele sate româneşti, când tânărul vine acasă la părinţii fetei să o ceară de nevastă, aceasta „se suie pe cuptor şi se uită pe după horn”. După ce flăcăul o peţeşte, un bunic al fetei îi spune acestuia:

Acuma poate ţi-i dragă [fata], unde-i şi frumuşică, dar […] poate [în casa ei nouă] se strică gura cuptorului şi se vâră înăuntru să lipească şi, când va ieşi afară, ţi-a părea că-i dracul (Elena Sevastos, *Nunta la români*, 1889) (32, pp. 153, 161).

Dacă feciorul care o peţeşte e „hâd” şi „sărac”, fata poate să îl alunge cu ostilitate, întâi de la vatră, apoi de la prag etc.:

Ia fugi, urâte, din vatră,
Că pun câinii de te latră;
Ia fugi, urâte, din prag,
Cu ciomagul să nu-ţi trag (162, p. 376).

Fecioara este legată simbolic de vatra casei părinţilor săi. Dacă aceştia nu vor să o lase pe fată să se mărite, ea are o reacţie violentă: se loveşte cu corpul de cuptor, ca şi cum ar vrea să rupă lanţurile simbolice care o leagă de acesta. Este un straniu gest magico-ritual, cu semnificaţii

dispărute azi, dar care a supravieţuit în unele arhaice oraţii de nuntă:

Nu te grăbi la luat
Cum te-ai grăbit la măritat.
Părinţii au zis că nu te-or da
Şi că fată te-or ţinea,
Iar dumneata n-ai voit
Şi de vatră te-ai izbit (32, p. 212);

sau:

Ş-ai cuvântat cu glas mare,
Că de părinţii nu te-or mărita
Te-i duce de te-i îneca.
Şi ai luat a te da cu capul de vatră,
Ş-ai strigat că de azi înainte nu mai şezi fată (32, p. 215);

sau:

[Părinţii] se puse-n price,
Nunta ca să strice. […]
Şi te-ai dat d-un corn de vatră
Şi n-ai vrut să rămâi fată (32, p. 221).

Drumul simbolic al miresei este perceput ca fiind de la o vatră a casei la alta. De la vatra casei miresei la cea a mirelui sau de la vatra casei mamei la cea a soacrei:

Zis-a maica să mă-nsor,
Să-i aduc în casă nor [ă],
Să o bată de cuptor,
Câteodată
Şi de vatră,
Să nu fie supărată (32, p. 351; 31, II, p. 227).

Este vorba de o călătorie aparent scurtă, dar una fără întoarcere. De fapt, din punct de vedere sociocultural, din perspectivă antropologică, este un drum extrem de lung şi ireversibil:

Taci, mireasă, nu mai plânge,
Că la maica ta te-oi duce
Chiar atunci şi nici atunce
Când o face plopul pere
Şi răchita vişinele (159).

La aromânii din Macedonia, începutul şi sfârşitul acestui traseu simbolic este marcat în mod magico-ritual. Înaintea nunţii – zice Teodor Burada –, câţiva tineri din anturajul mirelui aduc din pădure „două crengi mari, din care una se pune pe ogeagul [= hornul] casei logodnicei şi alta pe ogeagul casei logodnicului” (*Datinile la nunţi ale poporului român din Macedonia*, 1883) (153, p. 74). Sunt însemnate astfel axele care marchează vatra de la începutul drumului şi cea de la sfârşitul lui. La rândul lor, ţăranii ruşi au o veche zicală populară plină de semnificaţii:

Au adus-o pe noră [= *nevestka*] în casă şi au pus un horn pe acoperiş! (Vladimir Dal, *Tolkovâi slovar*, 1863-1866) (494, IV, p. 249).

Nu întâmplător, în limbaj popular românesc, despre o fată mare care nu reuşeşte să se mărite se spune că „a îmbătrânit *la vatră*”, iar despre familia ei se zice că „a rămas cu sluta *în vatră*” sau „cu piatra-n casă”, pentru că „Fata mare e mai grea decât piatra de moară” (307, p. 135). Este o situaţie percepută extrem de negativ. Vezi proverbul:

Decât cu sluta în vatră,
Mai bine cu ea moartă (163, p. 735).

Etnologul Petru Caraman a dedicat un întreg studiu monografic unei „arhaice cutume nupţiale”, atestată la români, dar şi la alte popoare din centrul şi estul Europei (ucraineni, polonezi, bulgari etc.). Este vorba de „dreptul” ritual al unei fete – care a fost sedusă şi abandonată de un băiat sau care este nedorită de părinţii acestuia – de a intra în casa băiatului şi de „a se aşeza pe vatră/cuptor”. Este o cerere ultimativă de a fi luată de nevastă. De aici expresia populară „[Maria] i-a căzut lui [Ion] pe vatră/cuptor” (164).

De asemenea, când un fiu reuşea să-şi impună ca nevastă o fată nedorită de părinţii lui, se spunea că „[Ion] şi-a adus pe [Maria] pe vatră/cuptor”. Într-o poveste a lui Ion Creangă (*Soacra cu trei nurori*, 1875) acest ritual simbolic este bine descris:

Într-o bună dimineaţă, feciorul mamei îi şi aduce o noră pe cuptor. Baba se scarpină pe cap, dă la deal, dă la vale, dar n-are ce face, şi, de voie, de nevoie, nunta s-a făcut, şi pace bună! (166, p. 11).

În unele zone ale României, când nora ajungea prima dată în casa mirelui, „soacra o ducea pe mireasă la vatră şi o punea să strângă tăciuni în vatră şi să se uite pe coş afară”. Semnificaţiile arhaice profunde ale acestui act magic s-au pierdut între timp, astfel că în popor au rămas unele motivaţii foarte simpliste: s-ar face acest gest pentru ca nora „să facă copii cu ochi negri” (167, p. 111).

În jurul acestui loc domestic central (rom. *vatra*, lat. *vesta*), prin care trece axul vertical al hornului, este organizat un al doilea spaţiu cultural: casa propriu-zisă. *Casa* devine un *cămin*. Mai mult, devine *acasă*. Solidaritatea simbolică dintre *vatră* şi *casă* a generat o solidaritate semantică. Termeni precum *vatră*, *cămin*, *sobă*, *hogeac* şi *fum* desemnează atât *cuptorul*, cât şi *casa* (*camera*). „Vatra mea, palatul mieu (adică, în casa mea, ca într-un palat)”, zice un proverb consemnat şi comentat „dă dumnealui dvornicul Iordache Golescul” (*Pilde i tâlcuirea lor*, cca 1832) (168, p. 183).

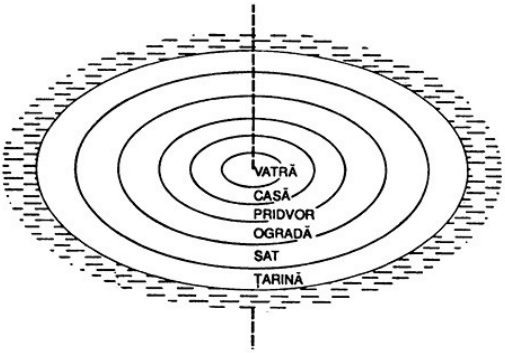
Hortus oclusus

În jurul casei este amenajat *pridvorul* – un spaţiu intermediar (în afară / înăuntru) care nu e nici în curte, nici în casă, fiind în acelaşi timp şi în una, şi în cealaltă. Denumirea acestui spaţiu este totuşi semnificativă, lămurind în parte ambiguitatea lui spaţială. Pridvorul (de la slav. *pered dvor* = „înainte de curte”) este un spaţiu *dinaintea curţii*, şi nu *dinaintea casei*, fapt lingvistic care ne indică direcţia centrifugă din care este receptat. Cu alte cuvinte, punctul în care se situează subiectul care denumeşte (şi receptează) pridvorul este înăuntrul locuinţei, în „centrul” (vatra) casei.

În fine, vatra, casa şi pridvorul sunt înconjurate de ogradă (grădină, ocol, curte), împrejmuită/îngrădită la rândul ei (*hortus oclusus*) de un hotar material, gardul (cu un „loc special” din punct de vedere magic: poarta).

Întreaga gospodărie apare astfel ca un spaţiu ordonat, „cosmizat”, cu o structură „mandalică”, având mai multe (cvasi) cercuri (cvasi) concentrice. Pentru ţăranul român, la gard se termină spaţiul magic protejat al gospodăriei. De acolo începe o lume ne-limitată, ne-hotărâtă (la propriu şi la figurat), ne-cosmizată, imprevizibilă, „lumea de dincolo”: „Un gard de te desparte, nu ştii ce-i dincolo”, spune o ţărancă din judeţul Braşov (169, p. 34).

Ieşit din limitele curţii – conchide Ştefania Cristescu-Golopenţia –, omul se simte chiar în voia soartei şi a întâmplărilor neprielnice (170, p. 76).



7. Topograma simbolică a locuinţei tradiţionale româneşti

Ultimul „hotar”, gardul, delimitează gospodăria de spaţiul natural rămas în exterior. La modul ideal, locuinţa arhaică şi tradiţională este percepută ca un *spaţiu cultural*, avansând progresiv, în „cercuri” concentrice, dintr-un punct „central” de iradiere (vatra casei), în dauna *spaţiului natural*. Iată descrisă ecuaţia în termenii lui Mircea Eliade:

Ceea ce caracterizează societăţile tradiţionale este opoziţia subînţeleasă dintre teritoriul pe care îl locuiesc şi spaţiul necunoscut şi nedeterminat care îl înconjoară: primul este „Lumea” (mai precis „lumea noastră”), Cosmosul; restul nu mai este un Cosmos, ci un fel de „altă lume”, un spaţiu străin, haotic, populat de larve, demoni, de „străini” (171, p. 28).

Toţi termenii folosiţi mai sus (*grădină*, *ogradă*, *îngrădit*, *gard*) sunt înrudiţi între ei, având aceeaşi rădăcină lingvistică (*gard*), modificată prin metateză (*grad*). Şi aceste „locuri” au o puternică încărcătură magică (rus. *ograditi* = „a proteja”), dar şi conotaţii erotice: „Da’ stau fetele satului/ La marginea gardului, / Cu bete-ncinse, late, / Şi aşteaptă a fi jucate” (314, p. 95). De regulă, întâlnirile sexuale premaritale ale tinerilor se fac „la gard”. Dezvirginarea fetei de către un adolescent („Unu’ nalt şi sprâncenat, / Nici mustaţa nu i-a dat”) poate avea loc „la un colţişor de gard”:

Câţi flăcăi te-au sărutat?
— Eu la toţi nu m-am lăsat,
Numai unu’ m-a-nşelat,
La un colţişor de gard! (172, p. 76).

La limită, între vecinii adolescenţi, împerecherea se poate realiza chiar „prin gard”. Ca în această poveste populară cam deşucheată, culeasă în Transilvania:

„Tu te puni dâncolo dă gard, io mă pun dâncoace dă gard.” Şi ei s-or apucat să-şi facă treburile [sexuale] aşe, pân gard (173).

Preluat de Topârceanu din mediul folcloric, jocul de cuvinte („încurcătura de limbă”) cu înţeles licenţios nu pare să fie complet lipsit de temei: „Napi îţi dau prin gard” / „Na pizda prin gard” (George Topârceanu, *Minunile Sfântului Sisoe*, 1934; roman publicat postum, în 1938). Uneori, ca în cazurile de mai sus, raportul sexual se produce pe furiş, în mare grabă, în picioare chiar. Vorba lui Geo Bogza:

Pe lângă gardurile mahalalelor,
Iubirea se practică vertical (174, p. 274).

Pentru tinerii necăsătoriţi, relaţiile erotice înfăptuite în interiorul casei tradiţionale ar fi generat un uriaş scandal în cadrul comunităţii „mici”, a familiei. Cele produse în afara curţii ar fi fost scandaloase în cadrul comunităţii „mari”, a satului/târgului. O ştia şi Tristan Tzara, în perioada sa românească, pre-dadaistă:

— Hai la fântână să te sărut

— Hai în parcul comunal până o cânta cocoşul să se scandalizeze oraşul („Înserează”, 1913).

Singurul spaţiu în care iubiţii puteau, până la o anumită limită, să-şi tatoneze pornirile erotice (nu şi cele sexuale) rămânea grădina, curtea, spaţiul „nehotărât” al locuinţei tradiţionale. Iubitul putea „să facă curte” iubitei. Dacă în urma unei relaţii sexuale ilicite fata rămânea însărcinată, ea primea oprobriul întregii comunităţi, iar pruncul rezultat era numit „copil din flori” (conceput în grădină) (285), sau „de după gard” (175, p. 79), sau „de pe lângă gard” (668, p. 283). „Ceea ce conta pentru comunitate – comentează Nicoleta Roman – era spaţiul care simboliza legitimitatea desfăşurării vieţii de cuplu: casa. Tot ce se petrecea în afara acestui spaţiu [consacrat] era văzut ca nefiresc şi tratat ca atare” (668, p. 284).

Totuşi, în unele zone ale ţării (prin Munţii Apuseni, de pildă) se încerca „îmblânzirea” situaţiei, prin înscenarea nunţii femeii însărcinate „din flori”. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, cu pseudo-naşi, cu părul fetei împletit şi împrobodit „ca la neveste”, cu gesturi rituale făcute „ca şi la nuntă”, femeia însărcinată fără soţ era dusă şi măritată cu un soţ *in absentia*, de exemplu „la un gard” (597). Obiceiul a fost atestat şi de folcloristul Simeon Florea Marian: „După ce-i împleteau părul ca la neveste, ziceau de trei ori că se cunună roaba lui Dumnezeu cu gardul, cu propteaua gardului...” (*Sărbătorile la români*, 1898-1899).

Uzual, relaţiile erotice adolescentine au loc „la gard”, „la pârleaz” sau „la portiţă”, adică la hotarul curţii (la limita spaţiului de autoritate parentală), atunci când băiatul „îi face curte” fetei sau „o curtează”. Nu întâmplător, rima „portiţă – guriţă” a ajuns să fie un clişeu în cântecele erotice populare româneşti:

C-am stat cu badea săracu,
Şi-am stat cu el la portiţă,
Că ştie să dea guriţă.
Ştie sama porţilor,
Şi dulceaţa buzelor.

Ştie sama la pârleaz
Şi dulceaţa la obraz (176, p. 132);
sau:
Aseară la stâlpu' porţii
Mi s-o sfârtecat chiloţii (jud. Alba, 1989) (539);
sau:
Aşteaptă-mă-n stâlpii porţii,
De-aş veni la miezul nopţii (177, p. 53).

Când o fată de la ţară spune despre un tânăr – ca mai sus – că „ştie sama porţilor" şi că „ştie sama la pârleaz" înseamnă că îi recunoaşte un anumit grad de iniţiere sexuală. Impusă de părinţi, interdicţia ca fata să meargă seara „la pârleaz" era tranşantă:

Mândruţ, pentru ochii tăi
M-au urât părinţii mei […].
La prilaz [= pârleaz] nu-mi dau răgaz
Făr' de tine să mă las (jud. Maramureş, 1908) (172, p. 40).

De fapt, în limbaj popular, a spune despre o fată că „a sărit pârleazul" (a trecut peste gard) înseamnă a formula alegoric pierderea virginităţii. „Saltul" fetei peste gard, dintr-un spaţiu domestic, protejat şi în-grădit (*intra muros*), într-un spaţiu străin, nesigur şi ne-îngrădit (*extra muros*), este o alegorie a trecerii ei de la statutul de fată la cel de femeie. Aşa cum îi spune „studintelui" Procopie personajul Veta („aia mică") din mahalaua Cuţaridei – un mediu social reconstituit de Eugen Barbu în romanul *Groapa*:

Eu sunt fată mare… Într-o lună împlinesc şaisprezece ani, şi altele la vârsta mea au sărit de-acu' pârleazu'… (139, p. 314).

Evident, mahalaua este un *sociotop* în care se procesează încă gesturi magico-rituale şi mentalităţi mito-simbolice proprii culturii tradiţionale. De regulă, în mediul rural astfel de isprăvi sexuale aveau loc „la garduri pe-nserat", vorba lui Topârceanu:

Ale satului mari fete
Fără ghete

Ies la garduri pe-nserat
Am văzut aci-ntro noapte
Nişte fapte
Care m-au scandalizat!

Şi, mai ales, aceste „fapte scandaloase” aveau loc în taină, cu mare discreţie:

Puică, când treci pe la poartă,
Nu-ţi arunca ochii roată,
Că pricepe lumea toată!
Şi ţine ochii-n pământ,
Să zică că ne-am urât (176, p. 125).

Un gest făţiş, făcut „în ochii lumii” (de pildă, dacă flăcăul îşi priponea calul de stâlpul casei/gardului fetei), intra în codul cultural al comunităţii, transmiţând un mesaj explicit, şi anume că băiatul avea gânduri serioase faţă de fată. Dacă gestul nu era urmat de fapte, de pildă, de o cerere în căsătorie, fata (şi nu băiatul) suporta oprobriul comunităţii:

Măi Gheorghiţă braşovene,
Leagă calul de zăbrele
Nu de stâlpul casei mele,
Că l-ai mai legat o dată
Şi m-a râs o lume toată (176, p. 96).

*

Pentru mentalitatea arhaică, femeia era elementul aşa-zis „imobil” (sau „foarte puţin mobil”) al cuplului, pe când bărbatul era elementul „mobil”, care activa mai ales în afara casei. Astfel au fost distribuite rolurile şi la biblica *Izgonire din rai*: bărbatul va munci pământul (va „trudi” câmpul „întru sudoarea feţei”), iar femeia va sta acasă, va naşte copii („întru dureri”) şi-i va creşte, fiindu-i mereu dor după bărbatul său (*Geneza* III, 16-19). Similar stau lucrurile şi în legea talmudică: „Femeia rămâne acasă, în timp ce bărbatul circulă în public” (*Geneza R.* 11, 1) (182, p. 239). Să luăm şi cazul Greciei antice. În secolul al IV-lea î.e.n., istoricul Xenofon a abordat problema acestei asimetrii în relaţia femeii, respectiv a bărbatului, cu *oikos* (casă şi gospodărie). Pentru istoricul grec, rolurile diferite

corespundeau naturilor diferite ale femeii şi, respectiv, ale bărbatului, fiind distribuite de către zei chiar de la momentul zero al antropogenezei:

Încă de la început, divinitatea a adaptat natura femeii la muncile şi grijile din interiorul casei, iar pe cea a bărbatului pentru cele din afara ei. […] Dacă un bărbat acţionează împotriva naturii dăruite lui de divinitate, părăsindu-şi, ca să spunem aşa, postul [*atakton*], n-are cum scăpa privirii zeilor şi e pedepsit pentru că a nesocotit munca sa, ocupându-se de cea a nevestei (*Oekonomicus* VII, 22 şi VII, 31) (178, pp. 225-226).

Evident, pretinsa asimetrie dintre bărbat şi femeie acţiona şi din punct de vedere sexual, astfel că „mobilitatea" fizică şi profesională a bărbatului îi conferea acestuia şi o „mobilitate" erotică. Fidelitatea impusă femeii nu era obligatorie şi pentru partenerul ei. Soţul avea dreptul să aibă relaţii sexuale extraconjugale (cu prostituate, amante etc.), pe când nevasta nu. În acelaşi secol IV î.e.n., pentru oratorul grec Demostene nevasta rămânea doar cu rolul de mamă a copiilor şi cu cel de „păzitoare a casei":

Pentru plăcere [noi bărbaţii] avem curtezanele; pentru rezolvarea grijilor zilnice avem concubinele, iar pentru urmaşi legitimi şi un păzitor credincios al căminului sunt soţiile (*Contra Neaira* 122) (178, p. 215).

Femeia este legată de casă (este „casnică") şi în coordonatele mentalităţii rurale. În cultura tradiţională, ea este cea care „ţine casa", rămânând cantonată în spaţiul domestic, fie preparând hrana familiei („la vatră" sau, mai peiorativ, „la cratiţă"), fie făcând haine („la furcă") (179, p. 101), fie lucrând în grădina casei, fie născând şi crescând copii etc. Anume depre femeie se spune că – prin căsătorie – ea „s-a aşezat la casa ei". Ea constituie nucleul familiei. Nu întâmplător termenii „femeie" şi „familie", proveniţi din limba latină, sunt înrudiţi din punct de vedere lingvistic. Asta chiar dacă – dintr-o altă perspectivă, dar tot lingvistică – „stăpâna casei" (lat. *domina*) şi „stăpânul casei" (lat. *dominus*) par a fi echidistanţi faţă de termenul

„casă” (lat. *domus*). În plus, termenul „căsătorie” – având ca rădăcină vocabula „casă” – se aplică în mod egal atât femeii, cât şi bărbatului.

Nimeni n-a explicat vreodată în ce fel „excepţia confirmă regula”. Este doar un clişeu repetat la infinit, o conservă mentală şi verbală. În termenii lui Gustave Flaubert, este „o idee primită de-a gata”. „Să spuneţi întotdeauna că orice excepţie confirmă regula – comenta Flaubert –, dar să nu încercaţi niciodată să explicaţi cum” (180, p. 52). Ca atare, voi întoarce mănuşa pe dos: de fapt, excepţia infirmă regula.

Pentru o femeie dintr-o comunitate tradiţională, pelerinajul este o excepţie. Şi totuşi, mai ales în ultimele decenii, pelerinajul religios în România a devenit un fenomen sociocultual în cadrul căruia femeia pare să fie adevăratul motor. În mod excepţional, femeia părăseşte temporar casa şi pleacă (însoţită sau nu) în *peregrinare*, la întâlnirea cu *sacrul*. Mirel Bănică, un cercetător care a abordat cu curaj acest subiect în România contemporană (într-un capitol intitulat „Femininul arhetipal şi prezenţa feminină la pelerinaje”), a surprins această „ruptură” în viaţa de zi cu zi a „casnicelor”:

Deplasarea de la domiciliu la locul de pelerinaj, timpul efectiv petrecut în ritual sau călătoria în sine cu trenul sau autobuzul constituia pentru ele [= pentru pelerine] o ruptură, o schimbare în cotidianul lor, poate singura pe parcursul unui an de zile (181, p. 352).

În mod tradiţional, femeia a rămas o prizonieră imobilă şi pasivă a spaţiului privat, domestic. În secolul al XIX-lea, cultura germană conservatoare a fixat coordonatele socioculturale ale nevestei. Cei patru „K” îi blocau femeii accesul la spaţiul public: *Kinder*, *Küche*, *Kirche*, *Kleider* (copii, bucătărie, biserică, haine). Uneori, zicala se oprea doar la primii trei termeni, la primii trei „K”. Simplistă şi populistă, propaganda lui Hitler a preluat şi ea această zicală restrictivă: femeia-mamă, femeia-casnică. Sau şi mai simplu: într-o societate militarizată, în care bărbatul este soldat, femeia trebuie să fie mamă (sau

soţie) de soldat.

În mai toate culturile tradiţionale ale lumii femeia este asociată simbolic (şi lingvistic) cu casa. Unele dintre ele au generat formulări expresive în această privinţă. Termenul din limba idiş *balabustă* (evreică matură, măritată, cu copii, aşezată „la casa ei") provine prin corupere din ebraică, fără conotaţiile peiorative pe care le-a căpătat ulterior: *ba'alah ha'bait* („stăpâna casei") (69, p. 574). „Casa unui bărbat este femeia sa", se spune în *Talmud*; sau „N-am strigat-o niciodată pe femeia mea – zicea rabinul Iose – altfel decât «Casa mea»" (182, p. 240). Profund patriarhală, misogină chiar, cultura iudaică a subliniat adeseori asocierea dintre femeie şi casă: „Toată onoarea fiicei regelui se află între pereţii camerei sale" (*Psalmi* XLIV, 14) (533, pp. 83-84). A făcut-o foarte tranşant şi Moise Maimonide (*Mishneh Tora*) la sfârşitul secolului al XII-lea:

Este nepotrivit ca o femeie să iasă tot timpul din casă, o dată la plimbare, altă dată pe stradă. Într-adevăr, soţul ar trebui să-i interzică soţiei sale să facă acest lucru şi să nu-i permită să iasă din casă mai mult de o dată sau de două ori pe lună, în funcţie de necesităţi. Deoarece nu există nimic mai atrăgător pentru o femeie decât să şadă într-un colţişor al casei, fiindcă „toată gloria fiicei regelui se află înăuntru" (533, p. 84).

Spre deosebire de femeie, bărbatul este perceput ca fiind elementul „mobil" al familiei, mult mai puţin legat de casă. Cu unelte sau arme tranşante, el pleacă la câmp, la pădure, la coasă, la târg, la armată sau la război. La comunităţile care practică exogamia, bărbatul este cel care pleacă în alt trib (în alt sat) ca să-şi găsească o nevastă. Ca în basme, în care eroul pleacă din împărăţia lui Verde Împărat, de pildă, ca să o aducă, drept mireasă, pe fata lui Roş Împărat (Ion Creangă, *Povestea lui Harap-Alb*, 1877) (27). „Ascultă, fiică [de rege], [...] uită poporul tău şi casa tatălui tău" (*Psalmi* XLV, 11).

Chiar şi infidelitatea sexuală (adulter) şi părăsirea domiciliului sunt, în societăţile tradiţionale, specifice mai

ales bărbatului. El nu rămâne, deci, imobil în spaţiul domestic, ci – ca un piston – pleacă adesea şi revine de fiecare dată acasă. Când pleacă la război sau la armată, el este „mobilizat”. După efectuarea stagiului militar sau după participarea la război, bărbatul este „de-mobilizat”, fiind „lăsat la vatră” (expresii pline de semnificaţii). Vorba lui Michel Foucault: acţionează „principiul izomorfismului” între postura socială şi cea sexuală a celor doi parteneri (178, p. 263).

Această asimetrie esenţială dintre felul cum sunt percepuţi femeia şi bărbatul în cultura tradiţională transpare şi în spaţiul mito-ritual. În legendele populare de tip *Meşterul Manole*, bărbatul este meşterul zidar care construieşte casele (sau bisericile, podurile etc.), pe când femeia este cea sacrificată pentru ca să dureze construcţia. Ea este zidită la temelia casei, în fond, chiar sub vatra acesteia.

„Păzitorii pragului”

Nu vreau să deschid acum dosarul complex al topografiei satului arhaic şi tradiţional. Am făcut-o cu un alt prilej, într-un studiu intitulat „Antropologia locuirii tradiţionale” (161). Mă rezum să spun că „găoacea” locuinţei tradiţionale este „spartă” de câteva elemente de construcţie (uşă, fereastră, horn) care permit comunicarea cu exteriorul, dar care – pentru gândirea magică – constituie „breşe” pe unde pot pătrunde duhurile malefice (diavolul, strigoii, Zburătorul etc.). „Lucru’ slab [= dracul] poate veni pe horn – cred ţăranii din zona Făgăraşului –, de ţi-l poceşte [pe prunc] în casă”; sau „Nu era ghine să te culci în cuptor […], lucru’ slab se mai duce pe-acolo [pe horn]” (170, pp. 97 şi 73). Pe coşul de fum al vetrei pot intra în casă şi duhurile benefice. În mitologia nord-europeană, de pildă, elfii, zânele şi Santa Claus (Moş Crăciun) intră în casă pe horn. Tot în acest areal simbolic intră şi calităţile magice benigne ale coşarului, ca aducător de noroc.

Din această cauză, „spărturile” în spaţiul domestic protejat (uşă, fereastră, horn) sunt supuse unor practici

speciale şi specifice de protecţie magică şi apotropaică: ungerea cu usturoi a uşilor şi ferestrelor, punerea potcoavei pe prag, stingerea lumânării de Paşti de pragul de sus al uşii etc. (80, p. 585).

În aceste condiţii, prima intrare a mirilor în casă, trecerea lor peste prag, este un moment inaugural cu multiple conotaţii magico-rituale. Vezi la Stith Thompson motivul folcloric *T137.2.1. Bride and groom simultaneously put one foot down inside threshold as they enter groom's house* („Mireasa şi mirele păşesc simultan cu un picior peste prag atunci când intră în casa mirelui") (1, p. 358). Într-o carte celebră (*Folk-lore in the Old Testament*, 1918), istoricul britanic al religiilor James George Frazer a prezentat monografic subiectul în capitolul intitulat inspirat „Păzitorii pragului" (183, pp. 187-196). Pentru ca să citească în original toate cărţile lui J.G. Frazer (pe atunci inaccesibile în română), Mircea Eliade – cum singur mărturiseşte (587, p. 22) – a învăţat în adolescenţă limba engleză.

Sub pragul casei (şi al templului) sălăşluieşte o puzderie de duhuri şi daimoni care nu pot fi deranjaţi. Sunt spirite care bântuie acest loc încărcat cu valenţe magico-religioase. A călca pe prag era un mare păcat, un sacrilegiu care putea declanşa o catastrofă. Frazer a demonstrat imensa răspândire a acestei superstiţii practic în toate colţurile lumii şi în toate timpurile. La Templul din Ierusalim erau desemnaţi trei preoţi, numiţi „Păzitori ai pragului", care aveau grijă ca evlavioşii care intrau în Templu să nu cumva să calce pragul.

În societăţile arhaice şi tradiţionale se credea că păcatul era mai mare dacă pe prag călca anume o femeie, dacă femeia era mireasă, dacă acest gest se producea într-un moment inaugural (prima intrare în casă a noului cuplu), dacă piciorul cu care călca pragul era stângul etc. Pentru poetul Ovidiu, faptul că slujitoarea Napè s-a împiedicat la plecare de pragul casei e un semn de rău augur:

Şi-n prevestiri e ceva: când dădu adineauri să plece,

Gata să cadă Napè se-mpiedică de-al meu prag.
Dacă-ai să fii altă dată trimisă, la prag ia aminte,
Când cu piciorul păşeşti, să ţi-l îndoi mai de sus
(Ovidiu, *Amores* XII, 3-6) (94, p. 115).

La romani (şi nu numai), orice gest ritual înfăptuit cu piciorul stâng, cu mâna stângă sau spre partea stângă (lat. *sinister-sinistra*) era considerat a fi de rău augur, putând provoca un adevărat dezastru. De aici vine cuvântul *sinistru*. În Antichitatea romană, preoţii auguri erau desemnaţi să aibă grijă de asemenea „detalii" magico-rituale. Am studiat cu un alt prilej această simbolistică rituală, într-un studiu intitulat „Stânga *vs* dreapta. Farmecul discret al dihotomiei" (184, pp. 267-282).

La întoarcerea de la biserică, pentru ca mireasa să nu intre în noua casă călcând pe prag şi mai ales pentru ca nu cumva să calce pe prag cu piciorul stâng, mirele (sau mai rar tatăl acestuia sau un nuntaş) o lua în braţe şi o trecea el în noul spaţiu al căsniciei care abia începea. Asta este motivaţia magică a acestui obicei extrem de răspândit şi de înrădăcinat până în ziua de azi. Damaschin Bojincă (*Anticele românilor*, 1832-1833) (31, II, p. 171) şi Simeon Florea Marian (*Nunta la români*, 1890) au descris această cutumă la românii din Transilvania şi, respectiv, la cei din Bucovina şi Moldova:

În cele mai multe sate din Bucovina este datina ca atunci când are mireasa să păşească peste prag [ul casei mirelui], socrul cel mare, sau unul dintre nuntaşi, dar mai cu samă un vornicel, să o ridice pe sus şi aşa să o treacă, ca să nu ajungă defel pragul cu picioarele. În altele însă, unde nu este această datină, mireasa singură caută a păşi astfel ca nicidecum să nu [se] atingă de prag (31, II, pp. 162-163).

Cam la fel se întâmpla şi atunci când tinerii căsătoriţi treceau pragul camerei de culcare în noaptea nunţii, dar în acest caz este mimată opoziţia miresei. Mirele este obligat să o ia pe sus:

[În Moldova şi Muntenia,] când e să păşească peste pragul camerei [nupţiale], atunci mireasa se opune,

nevrând nicidecum să treacă, până ce nu e luată pe sus şi vârâtă cu de-a sila înăuntru. Tot aşa fac şi miresele din unele părţi ale Macedoniei şi Transilvaniei (31, II, p. 203).

Această cutumă este atestată şi în Antichitatea romană, în cadrul ceremoniei nupţiale. Pentru poetul Marcus Lucanus (secolul I e.n.), mireasa trebuie să treacă peste pragul casei fără să-l atingă cu călcâiul (*translata uitat contingere limina planta*) (*Bellum Civile* II, 359).

Nefiindu-i iertat a se atinge de pragul casei mirelui – consemnează la rândul său Plutarh –, mireasa este ridicată de către alţii şi trecută pe sus peste prag. (*Quaestiones Romanae* 29)

Sau într-o altă formulare, datorată tot lui Plutarh:

S-a păstrat până acum obiceiul să nu calce ea [= mireasa] singură pragul când intră în casa mirelui, ci să fie trecută pe sus, peste prag (*Romulus* XV).

Neînţelegând semnificaţia acestui gest ritual, Plutarh a crezut în mod eronat că obiceiul este legat simbolic de amintirea răpirii sabinelor şi aducerii lor cu sila în casele romanilor:

[Mireasa] să fie trecută pe sus, peste prag, pentru că şi atunci fecioarele [sabine] au fost duse pe sus, cu forţa, şi n-au intrat singure.

O motivaţie similară a fost descrisă în Moldova şi de Mihail Kogălniceanu în 1840, cu nostalgia că adevăratele rituri populare nupţiale încep să dispară:

Fericitul mire îşi smulge tânăra soţie din braţele rudelor – ca romanii pre sabine –, o ridică peste pragul uşii şi zboară cu dânsa în camara amorului („Nou chip de a face curte”, 1840) (218, p. 32).

Cum am spus, în cadrul „riturilor de trecere” ale căsătoriei este vorba de un ritual de „încorporare” magică, de „integrare” în noul spaţiu şi în noul statut, cel de femeie măritată, aşezată „la casa ei”, „la vatra ei”. Simbolistica rituală era şi mai plină de semnificaţie în satele din Saxonia, unde – în secolul al XIX-lea – mirele o lua în braţe pe mireasă, o trecea peste prag şi „o depunea lângă vatră” (183, p. 192). Dosarul valenţelor magice şi simbolice ale

pragului în culturile arhaice şi tradiţionale este extrem de voluminos. Vezi, de pildă, alăptarea pruncului „pe prag” şi „pe sub prag” în cultura folclorică românească (88, p. 103). Ca atare, nu mi-am propus să îl discut aici în toată complexitatea lui.

Bărbatul şi femeia iubită, ostaşul şi cetatea râvnită

Mai este însă o perspectivă care nu trebuie ratată. Este vorba de terminologia sexuală în cultura tradiţională românească. Etnologul Constantin Eretescu a scris un eseu inspirat pe această temă (102, pp. 125-154). Aşa cum am văzut deja, pentru mentalitatea tradiţională, casa (locuinţa, gospodăria) este în mod flagrant asociată cu femeia. Nu va fi deci surprinzător faptul că, în lirica populară românească, vaginul este denumit prin (sau comparat cu) simboluri ale locuirii: „sobă” (uneori termenii „vatră” şi „horn” au conotaţii sexuale: unui copil mic i se spune în popor că este „abia ieşit din horn”), „odaie”, „casă” şi chiar „cetate” (o cetate bine întărită care trebuie cucerită de o cătană bine dotată cu arme falice). Şi asta – după cum se va vedea – nu pentru a evita pronunţarea vreunui termen „vulgar”, ci pentru a-i adăuga semnificaţii complementare:

Mândra de la Vadu Dobrii
Că-i pizda ca gura sobii (jud. Caraş-Severin, nedatat);
sau:
Bate două ciocănele
Şi dai bine la odăiţă (jud. Buzău, 1938);
sau:
Ridică piciorul, lele,
Să văd casa pulei mele (jud. Argeş, 1928);
sau:
Cetatea s-o deschis
Să trăiască cel ce-o-mpins (jud. Argeş, 1928);
sau:
Câtu-i lumea şi ţara
Nu-i cătană ca pula
Şi cetate ca pizda (jud. Alba, 1935) (102, pp. 130-131, 135-136, 138).

Ultima strofă citată are corespondent într-un text

folcloric ceva mai elaborat, cules în 1917 de Béla Bartók însuşi:

Câtu-i lumea şi ţara,
Nu-i oraş ca Lipova:
Cetatea e ca pizda,
Şi cătane ca pula.
Că când se bagă-n cetate,
Tăte sobele-i pe spate (jud. Arad, 1917) (103, p. 197).

Metafore similare apar şi în literatura cultă, ca în romanul *Maidanul cu dragoste* al lui G.M. Zamfirescu. Mentalitatea (şi expresivitatea) rurală supravieţuieşte adesea în cea de mahala:

Bobocul de trandafir involt al pântecului femeiesc [este] ca o poartă ascunsă de cetate, care se deschide numai în faţa stăpânului (135, II, p. 143).

În cadrul unor poeme licenţioase nepublicate, şi Mihai Eminescu a abordat tema cuceririi cvasimilitare a unei fortăreţe-fecioare („Vin colea şi-oi şti să lupt/ Crăpătura [= vulva] să ţi-o-nfrupt”) de către un băiat înarmat cu un penis-armă: „Când pula-i ca o săgeată” (185, p. 1017).

*

De regulă, fortăreţele sunt cele care trebuie cucerite *manu militari*. Dar, metaforic, şi femeile. În termenii lui Ovidiu, cuceritorul erotic este „ostaşul Venerei” (*Ars amandi*). „A cuceri” este un verb cu evidente conotaţii marţiale, dar şi sexuale. Zeii Ares şi Eros îşi găsesc locul în aceeaşi ecuaţie. Dictonul cunoscut poate fi răsturnat: *Make war, not love!* (67, p. 101).

În ciclul *Amoruri*, poetul Ovidiu dedică o întreagă elegie asemănării dintre îndrăgostitul care face curte unei fete şi militarul care cucereşte o cetate: „Cel ce iubeşte-i [ca] un ostaş” (*Militat omnis amans*).

Cel ce iubeşte-i ostaş, că şi Cupido tabără are […],
Cela [= ostaşul] cu-asalt ia cetăţi, iar acesta [= îndrăgostitul] ia pragul iubitei:
Unul dă porţile jos, celălalt uşile doar.
(*Amores* I, 9, 1-20) (94, pp. 110-111)

Studiind literatura dragostei curteneşti din Occidentul secolelor XI-XIII, Denis de Rougemont – într-un capitol intitulat chiar „Limbajul războinic al iubirii” – constată „un paralelism perfect” între limbajul marţial şi cel erotic (68, pp. 280-281). Perceperea femeilor drept „castele de cucerit”, care trebuie asediate şi luate cu asalt *manu militari*, a supravieţuit ca un motiv tipic şi în literatura din Evul Mediu occidental (186, p. 107). Este o metaforă pe care o regăsim de la literatura curtenească (*Trubert* şi *Roman de la Rose*, secolul al XIII-lea) la povestirile lui Giovanni Boccaccio (*Decameronul*, jumătatea secolului al XIV-lea) şi până la piesele lui William Shakespeare (sfârşitul secolului al XVI-lea).

Am auzit de multe ori spunându-se că nu-i cetate, oricât ar fi de întărită, să n-o poţi cuceri, dacă te ţii de ea şi zi de zi o ataci – declară o fată unui amorez insistent, într-o poveste a lui Boccaccio –; şi de adevărul ăsta îmi dau prea bine seama căci mi s-a întâmplat chiar mie. Atâta te-ai ţinut de capul meu cu vorbe dulci, cu gesturi drăgăstoase […], încât m-ai făcut să renunţ la hotărârea mea şi fiincă-ţi sunt aşa de dragă, iată-mă gata să-ţi fac voia şi să mă culc cu dumneata. (*Decameronul* VIII, 4) (51, II, 267)

„Doamna [din *fabliaux*] poate fi cucerită ca un castel”, conchide Jean Verdon în cartea sa privind dragostea în Evul Mediu (*L’amour au Moyen Âge*, 2006). Ambele (atât cetatea, cât şi doamna) pot fi cucerite chiar dacă sunt înconjurate de ziduri înalte (interdicţiile), de şanţuri adânci (gelozia soţului), de străjeri înarmaţi (doamnele de companie) etc. (95, p. 167). Zidurile cetăţii sunt făcute să fie, până la urmă, penetrate sau dărâmate – de către militar, la propriu, sau de îndrăgostit, la figurat: „Nu-i zid să poată stânjeni iubirea”, îi spune Romeo Julietei, în traducerea poetului Şt.O. Iosif. Sau, în original:

For stony limits cannot hold love out (*Romeo and Juliet*, 1591-1595).

Într-un *fabliau* francez din secolul al XIII-lea (Douin de Lavesne, *Trubert*), protagonistul penetrează „fără milă”

cu sabia falică „poarta cetăţii” Rosettei. Nu întâmplător, pentru Isidor de Sevilla (*Etymologiae* XI, 137), termenul latin *vulva* ar fi înrudit cu latinescul *valva* („uşa cu două canaturi”), „fiindcă reprezintă intrarea în pântece [le femeii], sau fiindcă primeşte sămânţa [bărbatului]” (642, p. 87). Este drept că, în această *erotomahie*, eroul primeşte un ajutor aparent nesperat chiar dinăuntrul cetăţii asediate. El cucereşte fortăreaţa cu sprijinul făţiş al eroinei însăşi:

Ea-nşfacă membrul de la jumătate:
El ’nalţă capul, iar ea hohoteşte;
L-a aşezat la poarta din cetate;
Ţinându-l cât mai drept, îl aţinteşte,
Iar Trubert fără milă se arată:
Pân-la plăsele îl înfige-ndată (95, p. 160).

Fortăreaţa trebuie cucerită, luată cu asalt „voiniceşte”, cu ajutorul unor arme tranşante (cuţit, sabie, suliţă, săgeată):

Crăpătura degrabă găseşte
Se-nfige în ea voiniceşte (*Celle qui foutue et défoutue pour une grue*, începutul secolului al XIII-lea) (95, p. 160).

Antropologul Gilbert Durand vorbeşte cu îndreptăţire despre „accepţiunea falică a armei, atât de dragă psihanalizei” (271, p. 197). Vorba aceea: „En amour comme à la guerre, tous les coups sont permis”. În *Roman de la Rose* (secolul al XIII-lea), eroul reuşeşte să pătrundă în grădina împrejmuită (vaginul ca *locus amoenus*), viol(ent)ând cu toiagul falic crăpătura din gard:

În cele din urmă am izbutit să rup gardul cu toiagul; am pătruns în crăpătură […]. Când am scuturat bobocul, am presărat pe el nişte sămânţă (95, p. 162).

Penetrarea de către erou a cetăţii în care e străjuită fecioara este o alegorie (şi metonimie) a penetrării fecioarei însăşi. Deflorarea se produce „scuturând bobocul”. Dacă locul luptătorului curajos este luat de pelerinul cucernic, atunci fortăreaţa asediată devine catedrală, donjonul în care e păzită fecioara devine sanctuar, iar spada falică a viteazului îndrăgostit devine

toiagul pelerinului creştin. Autorul mimează un discurs evlavios, dar aluziile sexuale sunt transparente. Se creează o stare confuză, pe care o putem numi *erozie* (*eros* + *erezie*). Scandalul provocat de erotism este dublat de cel provocat de blasfemie:

Am venit plin de râvnă să îngenunchez între cei doi stâlpi frumoşi, căci ardeam de dorinţa de a adora cu evlavie sanctuarul [...]. M-am apropiat de icoană, pe care am sărutat-o cucernic; după care am vrut să-mi vâr în ambrazură toiagul... (95, p. 174).

În literatura lumii, alegoria iubitului-pelerin îngenuncheat „cu evlavie", dar şi „plin de râvnă" virilă, în faţa vaginului iubitei, ca în faţa unui sanctuar, altar sau chivot, a traversat secolele şi meridianele. O vom regăsi utilizată şi de poetul erotoman, decadent-oniric Emil Brumaru atunci când se-nchină el însuşi la „pizda-chivót" a iubitei (451, p. 250) sau când versifică povestea de dragoste dintre „boiernaşul cel sihastru" şi adolescenta „fecioară cu lindic zglobiu":

Ci dânsu-ngenuncheat smerit în faţa
Altarului bombat pe dinapoi,
Gustă din ceaşca-ntâi adânc dulceaţa
Şi bărbăţia lui trecu ca raţa
Pe apă printre buzele-i apoi (451, p. 263).

9. Sexualitatea părului

Părul fetelor vs părul femeilor

Principala menire a acestui capitol este de a aborda problema senzualităţii părului feminin (*trichophilia*) (665). Evident, caracterul *erogen* al părului femeii a rămas până în ziua de azi în mentalul colectiv, însă doar ca o reminiscenţă simbolică şi poetică faţă de modul în care era perceput părul în societăţile arhaice şi tradiţionale. Înainte de noaptea nunţii, părul „împletit" al miresei îl ţinea rob „înlănţuit" pe mire: „Părul tău e ca porfira, iar cosiţa ta împletită ţine rob pe domnul tău" (*Cântarea cântărilor* VII, 6).

Prin căsătorie, fata (fecioara) trecea ritual în noul ei

statut de femeie (nevastă). „Astăzi cu fetele/ Mâine cu nevestele”, consfinţeau lăutarii „din vremea lui Caragea Vodă” această trecere crucială, ireversibilă (133, p. 40). Totul se schimba din acest moment: comportamentul ei, atitudinea ei, portul ei, pieptănătura ei. Părul des-pletit (adică fata cu *pletele desfăcute*) este un simbol al feminităţii, al senzualităţii, al sexualităţii. Este un element erogen, cu puternice conotaţii sexuale. Motivul apare şi în textul veterotestamentar:

Ai crescut, te-ai făcut mare, sânii tăi crescură şi părul ţi se făcu mare […]. Iată că-ţi venise vremea dragostei. […] Şi ajunseşi să fii soţia mea (*Iezechiel* XV, 7-8).

*

Mesajul transmis de părul despletit la vedere este limpede în cazul fetei nemăritate. Vorba poetului Emil Brumaru: „Pletele-i lin prăbuşite/ Să ne trezească simţurile-aţipite” (*Ce gât superb pe umerii înalţi*, 2013) (201). Mai mult decât atât, pentru a nu fi niciun dubiu cu privire la marca sexuală a părului fecioarei, Brumaru mută pletele ei buclate de pe cap pe pubis: „Lindicul dalb sări-n cârlionţime, / De plete lungi, de nu le tunse nime” („Povestea boiernaşului de ţară şi a fecioarei cu lindic zglobiu”, 2008) (451, p. 263). Dacă părul iubitei este un vector simbolic al sexualităţii, părul ei pubian este sexualitatea însăşi: „Cât de dulce la mângâiat e părul pubian al unei fete” (710, p. 16). Pentru un poet oniric, Vintilă Ivănceanu, pletele iubitei au o încărcătură mistico-erotică: „Iubito, / Părul tău e-atât de moale/ Ca barba Domnului Isus Cristos” (514, p. 35).

La Geo Bogza (*Poemul invectivă*, 1933), domniţa „aleargă despletită” şi părul ei este „o chemare” (146, p. 66). „O fată despieptănată”, cum zice la rândul său Tudor Arghezi (*Flori de mucigai*, 1931) (202, p. 106), îi seduce erotic pe potenţialii peţitori. La Alexandru Macedonski, „părul deznodat” al iubitei este asociat cu sexualitatea acesteia. La poetul simbolist, „erotismul părului” căzut „în bucle de aur” se împleteşte – cum observă Mircea Anghelescu – cu erotismul „corpului dezgolit” al fecioarei

(611, p. 206). Pentru Eminescu, „desprinderea” (despletirea) părului fetei din coadă este un puternic declanşator al impulsurilor sexuale. Ea trebuie să i se dea poetului „cu totul”: „Părul tău ţi se desprinde/ Şi frumos ţi se mai şede, / Nu zi ba de te-oi cuprinde, / Nime-n lume nu ne vede” („Lasă-ţi lumea…”, 1883) (296, p. 210). Iată şi un cântec popular cules din Bucovina:

Chica ei cea gălbioară
Mi-a zburat la inimioară;
Când îi văd părul pe spate
Mă topesc pe jumătate (176, p. 109).

Despletirea părului fetei în prezenţa flăcăului este, în limbaj erotic, un mesaj fără dubii de supunere sexuală:

Ia-mă, bădiţă, călare
Că nu mai pot di picioare,
Că tu undi-i poposi
Păru mi l-oi despleti […]
Dumitale că ţ-oi da:
Guriţa… etc. (177, p. 45).

În basmele populare româneşti este de remarcat asocierea dintre zâna-fecioară Cosânziana, prototipul mitologic al frumuseţii feminine, şi senzualul său păr auriu: „zâna Ileana cea cu cosiţa de aur” sau „Ileana Cosânzeana în cosiţă floare-i cântă”. Chiar numele Cosânziana pare să fie o combinaţie între slav. *kosa* („cosiţă”) (vezi şi sanscritul *kesa* = „păr”) (663) şi *sânziana* (lat. *sanctae Dianae*). Şi în basmele ruseşti – mai ales în cele autentice, culese pe la jumătatea secolului al XIX-lea de folcloristul A.N. Afanasiev – ecuaţia este tranşantă. Cu alte cuvinte, şi în acest caz asocierea dintre bogăţia părului fecioarei şi senzualitatea acesteia este formulată în mod explicit:

Părul ei, împletit într-o coadă, îi cădea până la călcâie şi-a început lumea s-o preamărească pe Vasilisa, fata de împărat, zicând despre ea: păr de aur are şi-i frumoasă fără de asemănare (*Narodnie russkie skazki*, 1855-1863) (203, pp. 35-36).

Motivul apare şi în literatura populară vest-

europeană, de pildă în basmul fraţilor Grimm *Rapunzel* (sau *Fata din turn*, 1812), cu variantă în limba franceză (*Persinette*) publicată în 1698. Conotaţiile sexuale ale părului lung, „de aur”, al fecioarei sunt transparente. Rapunzel este ţinută închisă într-un turn înalt, dar ea îşi lasă părul să-i cadă pe fereastră până la pământ. Căţărându-se pe coada de păr a fetei, prinţul ajunge în turn, unde face dragoste cu ea. Abia când Rapunzel rămâne însărcinată vrăjitoarea îi taie coada de păr bălai. Menirea părului fiind îndeplinită (seducerea prinţului, dezvirginarea fetei etc.), el trebuie tăiat şi ascuns de privirile altor cavaleri. Parţial, acest topos literar apare şi în poemele trubadurilor francezi din secolul al XII-lea, aşa cum l-a rezumat Henri-Irénée Marrou: „Frumoasa Yzabel stă într-un turn înalt şi plecându-şi capul cu păr auriu printr-un crenel, îşi stropeşte cu lacrimi mantia, căutând cu privirea un cavaler care să-i facă dreptate” (319, p. 82). Odată devenită nevasta cavalerului, ea va rămâne imobilă în locuinţă, cum zice Georges Duby, „şi nu va ieşi din casă decât cu capul şi, mai ales, părul acoperite” (595, p. 157).

Coordonatele ritualului de iniţiere a fetelor şi cele ale basmului popular se intersectează. *Interdicţia de a tăia părul fecioarei* până la căsătorie (pentru a-i atrage pe bărbaţi, pentru a se arăta disponibilă erotic) este urmată – după căsătorie – de *obligaţia de a tăia părul* sau, cel puţin, de a-l ascunde, de a-l ţine acoperit (pentru a nu-i atrage pe bărbaţi, pentru a se arăta indisponibilă erotic). „Lipsa părului simbolizează dezactivarea dorinţei sexuale” (233, p. 284). Vorba unei zicale populare ruseşti: „O fată tânără poate să se distreze [cu băieţii] atât timp cât capul nu-i este acoperit” (204, p. 692). Cu alte cuvinte, cât timp nu este măritată. Prin acoperirea părului fata trece, din autoritatea tatălui, în cea a soţului.

Pentru istoricul Titus Livius era suficient să spună că femeile romane căsătorite („matroanele”), care devin „bacante”, „umblă cu părul despletit” pentru a caracteriza ritualurile acestora ca fiind orgiastice şi „desfrânate” (*Ab urbe condita* XXXIX, 13) (205, p. 529). Caracterul erogen

al părului a fost cântat şi de poeţii Antichităţii. De Publius Ovidius, de pildă: „N-am putut oare şi eu răvăşi a iubitei cosiţe?” (*Amores*) (94, p. 105). Cu „o pieptănătură frumoasă” – zicea poetul exilat la Tomis – fecioarele puteau „s-aprindă iubirea” băieţilor fără să recurgă la vrăji sau la filtre afrodiziace:

Unele [fete] îşi fac şi la ţară o pieptănătură frumoasă; […]

Astfel aprindeţi mai lesne în inimi văpaia iubirii,
Fără vrăjite-ncântări sau buruiene de leac.
Nu vă încredeţi în ierburi sau în băuturi fermecate,
Nici nu-ncercaţi vrun venin de la o iapă-n călduri
(*Medicamina faciei femineae* 29-38) (94, p. 292).

Întrebat ce-ar face – la limită – cu o femeie cheală, hiper-potentul sexual Don Juan răspunde că şi-ar călca pe inimă şi ar iubi-o totuşi: „Aş trăi eliberat de lanţurile iubirii pentru că iubita mea n-ar avea păr” (A. Perrucci, *Il convitato di pietra*, Neapole, 1678/1690) (66, pp. 185, 224).

Părul ca element erogen este o temă arhaică. Simpla vedere a părului unei fete (indiferent de corpul acesteia) generează puternice pulsiuni erotice. La Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937), acest subiect de mitologie şi literatură veche populară este extrem de bogat documentat. El se află indexat la *T11.4.1. Love through sight of hair of unknown princess* („Dragoste provocată de vederea părului unei prinţese necunoscute”). Dimpotrivă, fecioara poate scăpa de insistenţele unui „iubit nedorit” tăindu-şi cosiţele. Vezi motivul *T327.7. Girl escapes from undesired lover by cutting off her plaits of hair* („Fata scapă de iubitul nedorit prin tăierea pletelor sale”), subiect pe care îl întâlnim mai ales în folclorul est-european (Rusia, Lituania etc.) (1, pp. 334, 379).

Părul tăiat al fetei iubite înmagazinează toată senzualitatea ei. Prin arderea „cu cărbuni aprinşi” a unei „şuviţe din părul cel mai lung” al iubitei se putea contracara infidelitatea erotică a acesteia (farmec arhaic, publicat în *Calendaru pentru toţi*, 1862) (668, p. 49).

Motivul *une mèche de cheveux* (ca fetiş erotic, suvenir, amuletă) a supravieţuit până târziu, în epoca romantică. Şuviţa de păr a fetei era păstrată de iubit cu sfinţenie, ca un fetiş erotic (*trichophilia*). În memoriile sale, Gheorghe Sion relatează o astfel de întâmplare produsă la Iaşi, cândva pe la 1845. Este o poveste cu tâlc pentru mentalitatea epocii, care surprinde întregul *Zeitgeist*, în pofida faptului că azi o astfel de păţanie ar fi considerată adolescentină şi de un sentimentalism ieftin. O poveste adevărată, cu conotaţii melodramatice. Tânărul boier Alexandru Hrisoverghi s-a îndrăgostit de „una din cele mai frumoase femei ce străluceа atunci în Iaşi”, Catinca Dimachi, căsătorită cu boierul Iordachi Beldiman. Iubirea a fost reciprocă. Îi las cuvântul memorialistului:

[Catinca] n-a aşteptat decât să-l audă pe acesta [= pe tânărul Hrisoverghi] zicându-i că are păr frumos şi îndată s-a dus în camera ei de toaletă şi, tăind o şuviţă, i-o oferi cu graciozitate sentimentală. Hrisoverghi, a doua zi, găsi ocaziune de a-i trimite o poezie asupra şuviţei sale de păr, iar cocoana Catinca, atinsă la coarda simţibilă, profitând de prima ocaziune de întâlnire între patru ochi, îi permise a săruta întreg părul ei cel frumos, pe care el îl cântase cu atâta foc, precum şi întreg corpul ei cel voluptos (*Suvenire contimpurane*, 1888) (28, p. 405).

De la „o şuviţă de păr” n-a fost decât un pas mic până la „întreg părul ei cel frumos” şi de la acesta doar un alt pas mic până la „întreg corpul ei cel voluptos”. Doar că soţul gelos, boierul Iordachi Beldiman, a surprins „relaţiunile [lor] adulterine”. Fiind om de onoare, tânărul Hrisoverghi s-a sinucis, aruncându-se de la geamul iatacului amantei sale. „Coconul Iordachi” şi-a alungat soţia „păcătoasă”, punând-o „aproape dezbrăcată cum era” într-o trăsură şi trimiţând-o la părinţii ei (28, pp. 401-405). Cam aşa cum am văzut că trimite mirele pe mireasa care nu se dovedeşte a fi fecioară în noaptea nunţii (vezi *supra*, 7. „Cultul virginităţii miresei *vs* cultul virilităţii mirelui”).

*

Fata Pădurii este o fiinţă violentă şi hipersexualizată

din mitologia populară, născută mai ales din fanteziile erotice ale oierilor din nordul Transilvaniei. Cu ea are de-a face bărbatul izolat, despărţit de „drăguţa” sa, cel care „se gândeşte prea tare la ea” (103, p. 653). Fiind fecioară („Că-i fată, n-are bărbat, / Nici cocon de legănat”), Fata Pădurii este imaginată ca o femeie frumoasă „cu păr lung şî despletit”:

Fată mândră despletită,
Cu cosâţă aurită,
Cu pieptân de lemn de brad
Ie să pieptăna pă cap (102, pp. 110-111).

Două caracteristici definesc sexualitatea ei excesivă şi animalitatea-i constitutivă. Pe de o parte, Fata Pădurii are „ţâţe pă tot corpul”, chiar „şi în gură”. Pe de altă parte, este o „fată frumoasă”, cu „păr mare”, revărsat pe spate „până-n călcâie”, dar şi cu pilozitate pe tot trupul, „de la gâtu-n jos”. În limbaj popular, este o fată „flocoasă” (103, p. 654):

Acolo era o fată cu ţâţele ca muierile şi în gură! Şi cu trup ca muierile şi cu păr lung, negru… Da’ de la gâtu-n jos toată, toată, toată o fost păr. Ca ghibolu’ [= bivolu’]. Şi cu ţâţă şi pă trunchi şi pă tot corpu (99, p. 17).

În relaţiile erotice cu flăcăii (contact sexual, dans etc.), aceştia sunt răniţi sau omorâţi de Fata Pădurii: „L-o jucat [pe fecior] până l-o omorât” (99, p. 18). Demoniţe oarecum asemănătoare sunt legendara „Avestiţa – Aripa Satanei”, cu păr lung pe cap şi pe corp şi cu sâni mari (80, pp. 174-178), precum şi „Fata sălbatică”, femeia fatală din baladele populare româneşti:

Câţi voinici s-au dus,
Toţi că s-au răpus […]
Fata sălbatică,
Mare, năpraznică (206, pp. 103-106).

8. Diavoliţa Avestiţa legată cu lanţuri şi ţinută de păr de Sf. Mihail şi Sf. Sisoe (miniatură din *Cartea de pictură a lui Radu Zugraful*, secolul al XVIII-lea; mss. BAR nr. 5307)

Subiectul este răspândit şi în literatura populară universală şi în mitologiile lumii (208). Vezi, în *Indexul motivelor mito-folclorice* întocmit de Stith Thompson, motivele: *F441.6.3. Sexual relations with wood-spirit fatal* („Relaţii sexuale întreţinute cu zâna pădurii fatală”), *F302.3.4. Fairies entice men and then harm them* („Zânele îi seduc pe bărbaţi şi apoi îi distrug”), *F585.1. Fatal enticements of phantom women* („Atracţii erotice fatale provocate de femei fantome”) etc. Există o întreagă mitologie nord-europeană cu diverse variante a unei divinităţi feminine a pădurilor, care aleargă „cu părul fluturând în vânt şi cu marii ei sâni aruncaţi peste umeri” (207, pp. 118-119).

*

În cultura populară şi arhaică există nenumărate gesturi, atitudini sau formule erotice mai mult sau mai puţin aluzive, mai mult sau mai puţin codificate. Într-o comunitate cu mentalitate tradiţională, faptul că o fată îşi poartă părul într-un anume fel (considerat inadecvat) poate declanşa un imens scandal cu conotaţii erotice. În „cântice ţigăneşti” sau în balade ţărăneşti preluate de lăutari, poetul Miron Radu Paraschivescu s-a dovedit a fi un bun cunoscător al acestor coduri culturale:

— Mărioară de la munte,

Nu-ţi lăsa părul pe frunte

C-au să-ţi iasă vorbe multe! (*Cântice ţigăneşti*, 1941) (209, p. 70).

În acest limbaj încifrat, rural şi premodern, a-i declara unei fete, de pildă, că îţi plac pletele sau ochii ei avea o semnificaţie erotică mult mai puternică decât în limbajul nostru, urban şi modern. În secolul al XIX-lea, în comunicarea folosită în mahalalele oraşelor au supravieţuit unele „fosile vii” de acest tip. Dacă nu cunoşteai aceste coduri culturale, puteai uşor să faci gafe scandaloase. I.L. Caragiale, de pildă, un împătimit al vieţii de mahala, a avut parte de o asemenea experienţă, pe care i-a relatat-o poetului Panait Cerna. Aflându-se odată într-o cârciumă din spatele Grădinii Cişmigiului, Caragiale a complimentat-o pe crâşmăriţa bine făcută, uitându-se „lung şi galeş la dânsa”:

— Straşnici ochi ai, coană Marghioalo!

Spre surprinderea dramaturgului, s-a produs o mare confuzie de mesaj. Frumoasa coană Marghioala i-a răspuns panicată lui Caragiale, ca şi cum acesta i-ar fi propus direct să se culce cu ea:

— Nu, nu se poate, coane Iancule, că mi-e frică de bărbatu-meu (210).

Cunoscutul antropolog de origine maghiară Géza Róheim s-a referit într-unul din studiile sale la relaţiile sexuale dintre ţăranii din Ungaria secolului al XIX-lea. Tinerii din localităţile din nordul ţării, de pildă, îşi începeau viaţa sexuală pe la 15-16 ani, iar codul de

comunicare erotică era simplu: „Era suficient ca băieţii să oprească fetele şi să le atingă un sân. Fata spunea apoi da sau nu” (632, p. 430).

*

Menirea afişării „la vedere” a podoabei capilare dispare odată ce fecioara devine nevastă. Evident, ea dispare şi o dată ce fata se călugăreşte, devenind tot un fel de soţie, „mireasa lui Cristos”. Ea trebuie să aducă la mânăstire o dotă, o zestre, ca în cadrul unei căsătorii reale (671, p. 230). În ambele cazuri de nuntă, reală sau simbolică, părul feciorelnic trebuie tăiat, strâns sau acoperit:

M-aş face călugăriţă
Şi nu mă-ndur de cosiţe,
De cosiţe gălbioare,
Lăsate-n jos pe spinare (103, p. 54).

Expunerea la vedere a părului de către o femeie măritată nu-şi pierde doar raţiunea de a fi (atragerea erotică a bărbaţilor), ci devine un mare păcat, un sacrilegiu. Ca un act suprem de erotism şi de „supunere sexuală”, soţia îşi va descoperi şi despleti părul doar în faţa bărbatului ei şi doar în intimitatea tainică şi întunecoasă a dormitorului. Acest gest erotic rămâne strict un privilegiu al soţului.

Revin la Dimitrie Cantemir şi la „năravurile moldovenilor”, descrise de principe ca un adevărat etnolog de pe la 1700. Atenţie la tonul categoric şi la termenii tranşanţi („nimic mai de ocară”, „fărădelege”, „ruşine”) folosiţi de Cantemir la începutul secolului al XVIII-lea pentru a descrie aceste cutume erotice:

Ei [= moldovenii] nu socotesc nimic mai de ocară decât să se vadă părul unei femei măritate sau al unei văduve; şi se socoteşte fărădelege să descoperi la vedere capul unei femei. Dimpotrivă, fetele socotesc că e ruşine să-şi acopere capul, chiar şi cu pânza cea mai subţire, căci ele socotesc că a umbla cu capul gol [= descoperit] este semnul curăţiei [= virginităţii] (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 209).

Femeile (nevestele) rômânce, scrie la rândul său un călător străin prin spaţiul românesc, „nu-şi mai lasă niciodată părul sau cozile să fie văzute de bărbat”. Evident, cu excepţia soţului. Ele îşi ascund părul despletit ca şi cum şi-ar ascunde goliciunea sânilor: „Când se împletesc sau se despletesc se ascund într-un loc mai retras şi mai singuratec ca să nu le vadă nimeni: dacă ar veni cumva în grabă vreun bărbat şi ele nu ar avea timpul să şi-l împletească, atunci se acoperă cu o broboadă şi se ruşinează mult […]. Ele spun că nu se cade, acum când nu mai sunt fecioare, să-şi mai arate părul”.

Conform codului cultural al societăţilor tradiţionale, o fată cu părul neacoperit se plasa simbolic la una dintre extremele societăţii: era fie fecioară, fie prostituată. Ambele trebuiau să-i atragă erotic pe bărbaţi cu ajutorul podoabei capilare. Prima din raţiuni maritale, a doua din raţiuni materiale. Pe la 1656, de pildă, călătorul turc Evliya Çelebi, vizitând ţările române, observa oarecum surprins faptul că prostituatele din Bucureşti şi Iaşi – care aveau de oferit „celor ce le ies în cale frumuseţea lor şi plăcerile trupeşti” – umblau cu capul descoperit şi cu pletele în vânt (131, p. 411).

În vechi descântece populare de deochi, presupuşii agenţi malefici (care provoacă maladia magică) sunt blestemaţi să devină asexuali:

De-i fi deochiat de bărbat,
Crape-i boaşele,
Să-i curgă sângele;
De-i fi deochiat de femeie,
Crape-i ţâţele,
Să-i curgă laptele;
De-i fi deochiat de fată mare,
Să-i pice părul [variante: Crape-i cosiţele; sau: Să-i cază cosiţa bălaie],
Să-i rămâie tidva goală (224, p. 142; 225, p. 70).

Aparent paradoxal, „părul fetei mari” este pus în acest caz pe acelaşi palier simbolic cu „boaşele bărbatului” (sau cu „sulacul bărbatului”) şi cu „ţâţele femeii”. Este un

semn că, pentru mentalitatea magică populară, cele trei părţi ale corpului au conotaţii sexuale cam de acelaşi calibru. Asemenea descântece au fost culese de folclorişti de la diverşi informatori populari în a doua jumătate a secolului al XIX-lea (162, pp. 422 ş.u.; 224, pp. 133-152). Mai important este faptul că acest tip de descântece se regăseşte în vechi manuscrise de la începutul secolului al XVII-lea (cca 1601-1618), fiind cel mai vechi descântec de deochi atestat documentar şi „unul dintre primele texte magice româneşti curative” (225, pp. 70-71, 262).

*

În spaţiul românesc şi, în general, în estul Europei, femeile măritate recurgeau la două metode pentru a nu-şi ţine părul despletit „la vedere”: împleteau părul în cozi (cosiţe) şi/sau acopereau părul cu o basma (broboadă). Verbul „a îm-*pleti*” chiar asta însemna iniţial: „a îmbina *pletele* în cozi (cosiţe)”. La primul palier de maturitate sexuală, fetele tinere, cele „intrate în horă”, dar încă necăsătorite, purtau părul neacoperit, dar strâns într-o coadă sau în două. De aceea astfel de fete erau numite *codane*.

Evident, femeile măritate care jucau în horă erau obligate să poarte părul acoperit cu basmale. Puteau să n-o facă doar dacă fugeau în alt sat, în altă comunitate, care nu le cunoştea statutul social. În 1767, de exemplu, o nevastă oarecare din satul Căţel a fugit în satul Tingani (ambele din judeţul Ilfov), unde „s-a făcut fată mare”: „a jucat în horă [ca o] fată mare, aşa cu cosiţe”. Deghizarea ei în codană a avut urmări erotice, astfel că a avut o relaţie sexuală cu un bărbat din acel sat. Soţul ei a adus-o înapoi, în satul Căţel, purtând-o şi ruşinând-o pe uliţe, „de au văzut-o toţi oamenii” fără basma şi cu cosiţe (493, p. 334).

Broboada avea menirea de a ascunde părul erogen al miresei/femeii. Conform primului înţeles din dicţionarul lui Lazăr Şăineanu (1896), *a îmbrobodi* însemna iniţial „a acoperi capul miresei cu o broboadă (în ziua de cununie)”, dar la figurat însemna „a ascunde realitatea”. Termenii *maramă* (*măhramă*) şi chiar *năframă* provin din turcescul

mahrama, care se referă la statutul sexual al femeii şi la portul adecvat unei neveste islamice (postura „asexuată”, prin completa acoperire a părului, a formelor sânilor etc.). Pe la 1832, în *Condica limbii româneşti*, vornicul Iordache Golescu definea termenul *măhramă* ca fiind

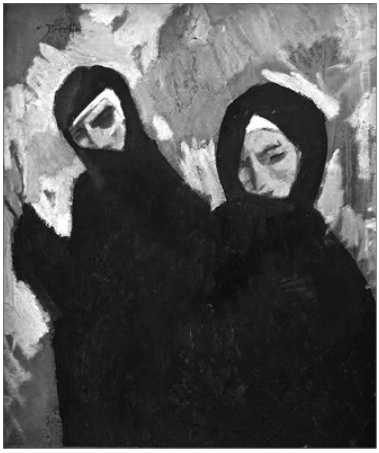
Pânza cu care să învălesc, să împodobesc, să brobodesc muierile la cap a dooa zi după cununie, la dăzgoveală (168, p. 327).

Dăzgoveala/*desgoveala* (de la verbul *a desgovi*) este un moment ritual important în cadrul nunţii: când se scoate găteala de pe capul miresei şi se pune *măhrama* (broboada) pentru a ascunde părul ei pentru totdeauna. Acest act ceremonial, *desgoveala* sau *îmbrobodirea miresei*, este făcut anume de naşa (nuna) cea mare. În timpul ceremoniei rituale mireasa păstrează muţenia rituală şi dansează cu ceilalţi nuntaşi *hora desgovelii*. În dicţionarul său, Lazăr Şăineanu susţinea că termenul provine din slav. *goveĭõ* (= „a respecta, a se prepara cu religiozitate”).

Pe la 1884, în unele sate din judeţul Brăila, aşa cum rezultă din răspunsurile la *Chestionarul* întocmit de B.P. Hasdeu, după noaptea nunţii, nuna îndeplineşte ceremonia de „înveleală a miresei sau îmbroboditul (legatul la cap)” (614, p. 255). Etnomuzicologul Teodor Burada a descris, tot în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, obiceiul ţăranilor români din Dobrogea de a acoperi mireasa „peste tot capul cu o pânză sau [cu] cit ce se numeşte *sovon* (*hobot*), încât nu i se vede deloc faţa”. Observând asemănarea cu unele cutume islamice şi fiind vorba de o regiune multietnică şi multiconfesională cum este Dobrogea, Burada nu a exclus posibilitatea ca acoperirea de către naşă a capului miresei cu un văl să fie „un obicei turcesc” preluat de români (*O călătorie în Dobrogea*, 1880) (211, p. 20).

Înainte de *îmbrobodirea* de către naşă a miresei, tot naşa îi piaptănă părul fetei, care apare pentru ultima dată despletită „la vedere”. Cu acest prilej, lăutarii intonează un cântec de jale, un fel de cântec „de înmormântare”, fiind

deplâns faptul că, de-acum încolo, părul femeii va fi ţinut ascuns („mort”) pentru totdeauna:



9. Nicolae Tonitza, *Tătăroaice din sudul Dobrogei*, pictură, cca 1934-1935

Oi sărace păr negru,
Cum am să mi te leg
Nici vântul să nu te bată,
Nici soarele să nu te ardă (32, p. 353).

La începutul secolului al XIX-lea, elveţianul François Recordon, secretarul domnitorului Ioan Caragea (1812-1818), a descris principalele ritualuri din cadrul „nunţilor boierilor români”. Ca vest-european, unul dintre ele i s-a părut nu numai „foarte ciudat”, dar şi „indecent”:

O ceremonie care are loc în aceeaşi zi constă, şi mi s-a părut foarte ciudată, în a despleti pe tânăra soţie în faţa întregii adunări şi a o pieptăna din nou, pe când lăutarii cântă cântece româneşti care spun că rostul acestei ceremonii este să arate că soţia, părăsind găteala de cap a fetelor şi luând-o pe cea a femeilor măritate, intră în rândul acestora. Această ceremonie şi acest cântec ar avea la noi [în Elveţia] ceva indecent fără îndoială, dar aici toate tinerele căsătorite trebuie să le suporte, deşi privitorii zâmbesc adesea văzându-le încurcătura şi stinghereala în care se află (379, p. 683).

În zonele din Moldova şi Transilvania învecinate cu Ucraina (în nordul Transilvaniei, Basarabia, Bucovina şi mai ales în Bucovina de Nord, în „ţinutul Cernăuţului”) a pătruns şi obiceiul ucrainean al femeilor de a purta păr lung, împletit într-o coadă groasă, care apoi era încolăcită în spirală pe creştetul capului (în limbaj popular ucrainean *bublik* = „covrig”). Era un alt mod de a ascunde părul femeii măritate. Este vorba de pieptănătura populară a femeilor ucrainence, făcută celebră în lumea occidentală de azi de Iulia Timoşenko, fostul prim-ministru al Ucrainei (în anii 2005 şi 2007-2010). Un pasaj din cartea *Nunta la români*, publicată de folcloristul Simeon Florea Marian la sfârşitul secolului al XIX-lea, este, cred, edificator:

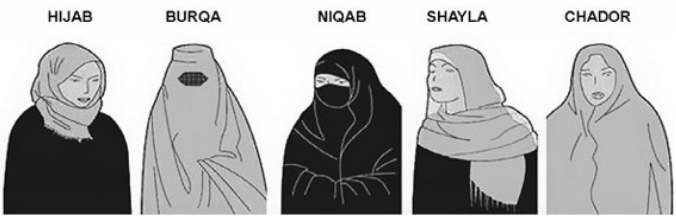
Atât în Bucovina, cât şi-n celelalte ţări locuite de români, este datina ca copilele şi copilandrele să îmble almintrelea îmbrăcate şi mai ales îmbrobodite de cum umblă fetele mari [= fetele care „au ieşit la joc” sau femeile]. Aşa în unele sate din Bucovina copilele îmblă vara mai mult cu capul gol, iar iarna îmbrobodite cu nişte tulpănaşe. Acest port îl întrebuinţează ele până la 15-16 ani, adică până ce ies la joc […], numindu-se codeancă, pentru că poartă părul în coadă simplă […]. Măritându-se, […] îşi schimbă portul capului, purtând părul capului împletit în gâţă [= coadă încolăcită pe creştetul capului] şi ştergarul legat peste gâţă astfel, nu ca codence, ba la hramuri şi sărbători mari îmblând numai în gâţe pe vârful capului (*Nunta la români*, 1890) (31, I, p. 12 şi II, pp. 217-219; vezi şi 39, p. 42).

Pentru modul de strângere a părului de către româncele măritate din nordul Transilvaniei (posibilă influenţă de la ucrainencele huţule) avem o relatare din 1792, datorată germanului Michael Lebrecht, care se referă la tradiţii mult mai vechi. El a observat surprins „îndărătnicia” vădită de „naţiunea valahă” în „păstrarea obiceiurilor şi datinilor moştenite”:

Femeile lor [= ale valahilor] poartă părul frumos pieptănat, împletit în cozi sau adus în jurul capului (150, pp. 34, 102).

Obiceiul ritual practicat de femeile căsătorite, care consta în ascunderea sau tăierea podoabei capilare (repet, din cauza credinţei în funcţia erogenă a părului), este foarte răspândit în diverse culturi ale lumii. În India, de pildă, fetele ajunse la pubertate îşi strâng părul. Femeile adulte indiene îşi despart părul în două şi îl împletesc într-o coadă pe spate. Vopsirea cărării cu roşu indică statutul de femeie măritată. Părul va fi totuşi despletit în perioada de menstruaţie şi (în Punjab) după ce femeia naşte, după ce are vreun contact sexual, după decesul soţului (639, pp. 83-84).

Dacă în estul Europei cozile şi basmalele rezolvă această problemă de cultură tradiţională, la populaţiile semite măsurile sunt mai radicale şi sunt de natură religioasă. La islamici sunt nenumărate procedee, reglementate de tradiţie, de a ascunde zonele şi formele erogene ale corpului feminin, de la cele mai „liberale” până la cele mai tradiţionale: *shayla*, *hijab*, *chador*, *niqab*, *burqa*.



10. Modalităţi de a ascunde părul (şi chipul) femeilor islamice

Cea mai radicală dintre ele, aşa-numita *burqa* afgană (care acoperă părul, chipul şi corpul femeii), a fost introdusă de Habibullah Han (1901-1919), emirul Afganistanului. Rolul ei era de a ascunde chipul şi corpul celor 200 de cadâne din haremul emirului pentru a nu ispiti alţi bărbaţi. Îmbrăcămintea tip *burqa* a fost reintrodusă în ultimele decenii, de către talibani, de data aceasta ca o regulă obligatorie pentru toate femeile afgane. În ultimii ani, în unele ţări vest-europene a fost

interzisă prin lege purtarea acoperământului *burqa* în spaţii publice. Cea mai uzuală metodă, basmaua islamică (arab. *khimar hijab* sau *shayla*), menită să ascundă complet toată podoaba capilară a femeii măritate, dar nu şi chipul ei, este unul dintre procedeele prevăzute în Coran. Conform cărţii sacre (*Coran* 24, 31, *Sūrat an-Nūr*), au dreptul să vadă părul neacoperit al unei femei doar „soţii, taţii, taţii soţilor, fiii, fiii soţilor, fraţii, fiii fraţilor şi fiii surorilor", precum şi alţi bărbaţi care nu au dorinţe fizice. Dar şi bărbaţii trebuie să nu se uite la părţile femeieşti care i-ar putea excita. Erecţia trebuie ţinută sub control:

Spune drept-credincioşilor – a zis Allah – să-şi plece privirile şi să aibă grijă de membrele lor bărbăteşti (*Coran* 24, 30, *Sūrat an-Nūr*) (212, pp. 220-221).

La femeile evreice din mediul iudaic ortodox, măsura era/este şi mai radicală. Când se mărită, femeia îşi tunde foarte scurt părul de pe cap şi îl înlocuieşte cu o perucă (ebr. *pei'ah*; idiş. *sheitel*). Chiar şi aceasta trebuie să fie acoperită cu o pălărie specială. În contractul ceremonial de căsătorie (ebr. *ketubah*) se specifică în ce situaţii poate bărbatul să întreprindă acţiunea de divorţ. Una dintre ele sună astfel: „dacă femeia a încălcat legea evreiască, de pildă circulând în public cu capul descoperit" (*Ket*. 7, 6) (182, p. 247).

Aceste datini au supravieţuit şi în credinţele populare ale evreilor ortodocşi din spaţiul românesc, aşa cum au fost ele consemnate la începutul secolului XX de folcloristul evreo-român Sal. Segall:

Femeia [evreică] măritată care nu-şi tunde capul riscă să cază în adulter şi atrage blestemul foamei asupra copiilor ei. [În schimb] poporul crede că fetele care îşi taie părul în timpul fecioriei vor fi văduve de tinere (213, pp. 99, 101).

Într-un capitol intitulat „Chestia evreiască", George Panu (*Amintiri de la Junimea din Iaşi*, 1908) a descris „strania" apariţie a evreilor şi mai ales a femeilor evreice pe străzile Iaşilor din a doua jumătate a secolului al XIX-lea:

Totul îi deosebea [pe evrei] de români, şi totul îi făcea pe aceştia [= pe români] să se revolte sau să se îngrijească. Portul atât la evrei cât şi la evreice era deosebit. […] Barbele inculte şi prolixe şi perciunii cei interminabili, iar la femei perucele mari şi păroase de pe cap (femeile la măritare îşi tăiau părul) cu cărarea lor latră, care se vedea de la o poştă că-i artificială, toate acestea te izbeau ca ceva straniu şi neadaptabil (214, p. 236).

Într-un studiu etnografic de la sfârşitul secolului al XIX-lea referitor la evreii din Bucovina, Dimitrie Dan observa un declin treptat al obiceiului:

Dispar cu încetul […] perucile la femeile [evreice] cele măritate, care nu-şi mai taie părul înainte de cununie (89, p. 9; vezi şi 69, p. 61).

În 1788, în plină epocă iluministă, călătorind prin Rusia, americanul John Ledyard observa cu îndreptăţire că deprinderea evreicelor măritate de a-şi tăia părul ar fi similară cu datina femeilor căsătorite din estul Europei de a şi-l ascunde sub basma:

Obiceiul tinerelor femei sau fecioare de a-şi purta părul pe umeri şi al celor măritate de a şi-l ascunde este în mod foarte ciudat păstrat de evreii care ţin mult la toate obiceiurile lor […]. Acelaşi obicei este de asemenea universal printre polonezi, ruşi şi tătari. Este încă unul dintre acele obiceiuri estice, odrasla geloziei [masculine] orientale. În clipa în care o femeie se mărită la ei, devine însemnată aşa cum facem noi [= americanii] cu un cal pe care l-am cumpărat. Să-şi ascundă părul înseamnă să şi-l taie, şi să-şi fi tăiat urechile în acelaşi scop nu ar fi fost mai ridicol. Aşa a fost întotdeauna tratată de către bărbat acea parte blândă şi demnă de dragoste a rasei umane [= femeia] în societăţile primitive şi necivilizate (215, p. 460).

John Ledyard este un „proto-antropolog” inteligent, care a observat că unele obiceiuri aparent diferite (tăierea părului şi, respectiv, acoperirea lui) sunt „universale”. Ele sunt practicate în culturi şi culte diferite şi fac parte din aceeaşi categorie rituală. Pe de altă parte, Ledyard a sesizat faptul că toate aceste datini au la origine conotaţii

sexuale, fiind „odrasla geloziei [masculine] orientale”. Gafa lui a constat în faptul că, nu ca un antropolog autentic, ci ca un filosof iluminist, a tratat cu dispreţ popoarele non-vestice (pe cele est-europene, semite etc.) ca fiind „societăţi primitive şi necivilizate”. Nu îi rămânea decât să-şi confecţioneze vreun discurs prin care să educe şi să civilizeze triburile cercetate. Coborât cu hârzobul din „Lumea Nouă”, arogantul domn Ledyard a uitat să ţină cont de codurile culturale ale „Lumii Vechi”, pe care a vizitat-o în 1778.

Pentru femeile creştine, apostolul Pavel (pe care Cioran l-a descris ca fiind „cel mai de seamă agent electoral [al creştinismului] din toate timpurile”) (223, p. 176) este cel care a fixat norma: a înlocuit obiceiul iudaic al tunderii părului şi purtării unei peruci cu cel tradiţional european al ascunderii lui (prin împletire, prin acoperire cu un văl etc.). „Dacă pentru o femeie e ruşine să se tundă ori să se radă, [atunci] să-şi pună văl” (*1 Corinteni* XI, 6). Nu este cuviincios ca femeia să poarte părul lung şi despletit. Ea trebuie să şi-l prindă în cosiţe şi/sau să şi-l acopere cu o broboadă:

Femeia, dacă poartă părul lung, este de cinste? Căci cosiţa i-a fost dată ca zăbranic [= văl] (*1 Corinteni* XI, 15).

Femeile nu au voie să stea cu capul descoperit, deci cu părul la vedere, mai ales când se află în incinta unei biserici (204, p. 693).

Orice femeie care se roagă sau prooroceşte cu capul dezvelit, capul şi-l necinsteşte. […] Judecaţi voi singuri: cuviincios este ca o femeie să se roage la Dumnezeu cu capul descoperit? (*1 Corinteni* XI, 5 şi XI, 13)

Semnalez alte asimetrii. Bărbaţii trebuie, dimpotrivă, să aibă capul descoperit în biserică. Părul erogen al femeilor (dar, de data aceasta, şi cel al fetelor) trebuie acoperit în biserică, pentru a nu poduce vreo atracţie erotică asupra bărbaţilor în momente speciale, când preotul predică şi credincioşii se roagă. „I se scoală în biserică” este o vorbă populară de ocară pentru un bărbat. Tot din acest motiv femeile, faţă de bărbaţi, sunt aşezate în

zone diferite ale templului, cât mai departe posibil: *la etaj*, în sinagogi şi moschei (ba chiar şi în unele biserici) (***226***), şi *în spate*, în pronaos, sau *în stânga*, în naos, în biserici. Chiar aşa izolate fiind de bărbaţi, în biserică, femeile trebuiau (trebuie) să-şi ascundă părul sub broboadă sau basma. Decelăm astfel încă o asimetrie făţişă: bărbaţii trebuiau (trebuie) să-şi descopere capul în templul creştin, pe când femeile să şi-l acopere. În ceea ce priveşte cultul mozaic, pentru ca să nu se întâlnească cu bărbaţii nici în drum spre sinagogă, exista o intrare diferită pentru femei, la care – în unele cartiere evreieşti (*Juderias*) din oraşele spaniole, de pildă – ajungea o stradă specială, numită *Uliţa evreicelor*.

Tradiţionalism şi modernitate

Sigur că, în epoca modernă, nu numai obiceiul femeilor evreice de a-şi tăia părul şi de a purta peruci începea să „dispară cu încetul” (cum observa etnograful Dimitrie Dan în 1899), dar se diminua şi obiceiul româncelor măritate de a-şi ascunde părul sub basma. Pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea, de exemplu, cam atunci când iluministul american John Ladyard străbătea Europa de Est, încep şi româncele – evident, cele din mediul urban – să nu-şi mai „îmbrobodească” părul, ba chiar să folosească peruci, bucle false şi meşe de păr. De data aceasta însă, nu o făceau pentru a diminua conotaţiile sexuale ale părului, ci pentru a le spori.

Deja la sfârşitul secolului al XVIII-lea, afişarea de către femei a părului în public, vopsirea şi buclarea lui, purtarea de păr străin (peruci, meşe, bucle, zulufi, „scârlionţi”) erau semne explicite de cochetărie feminină şi de frivolitate erotică. Nu doar că o arhaică tradiţie rituală era încălcată, dar – ca şi folosirea „sulimanurilor”, a „dresurilor de obraz” etc. — era un mesaj sexual limpede adresat bărbaţilor din urbe. În schimb soţii lor s-au simţit trădaţi, devenind geloşi şi extrem de agresivi. Exercitat abuziv timp de milenii, „dreptul masculului” era brusc pus sub semnul întrebării.

Pe la începutul secolului al XIX-lea, un evreu din

oraşul Bălţi (Basarabia) devine violent faţă de soţia sa, care îşi lasă părul să crească (în loc să se tundă şi să poarte peruca tradiţională) pentru că vrea să se convertească la creştinism. „[El] a zărit-o cum că ari păr pe cap şi nu se cade după obiceiul lor [= al evreilor], îndată au început a o bate şi a o munci groaznic, [cu] bătăile şi muncile cele jidoveşti cumplite” (305, p. 99).

Până la urmă, evreica maltratată a fugit de acasă, ca şi femeia creştină, abuzată şi ea de soţ, din cazul de mai jos. Urmează un exemplu tipic de hegemonie masculină, de *androcraţie*, de pe la 1800, de afişare a „dreptului” masculului şi de luptă (corp la corp!) pentru drepturile femeii. Este vorba de o declaraţie scrisă prin care un domn gelos din Braşov îi explică judecătorului că i-a tăiat părul nevestei sale Maria şi a bătut-o pentru că, făcându-şi „frizuri” şi punându-şi „păr străin în cap”, ea nu s-ar fi purtat „după cum iaste rânduit”:

Nici în gând n-am avut ca să vie [Maria] la mine acasă cu frizuri. Aşadar, i-am zis: „cu frizurul acesta şi cu părul străin în cap la ce ai venit?” şi atuncea i-am zis: „dezbracă-te şi îţi strică frizurul acesta”. Şi dumneaei au răspuns cu gura mare că „dumneata n-ai ce-mi porunci la frizurul meu”. M-am mâniat şi eu la vorbele acestea şi am apucat-o de păr şi am pus-o jos şi am scos federmeserul [= cuţitaşul de ascuţit pana de scris] şi i-am tăiat părul şi am ajuns-o cu federmeserul la degete, aşişderea şi la cap şi i-am dat şi vreo câţiva pumni şi, după ce i-am tăiat părul, am lăsat-o în voie şi s-au dus (216, p. 231).

Din gelozie masculină, părul partenerei – elementul erogen care nu mai putea fi ascuns prin împletire sau îmbrobodire – trebuia să fie distrus. Dar adevăratele „păruieli” erau/sunt uzuale nu atât la conflictele dintre bărbat şi femeie, cât la cele dintre două femei (termenul *catfight* a intrat în limba engleză pe la începutul secolului al XIX-lea). Fiecare dintre ele încearcă să strice podoaba capilară a celeilalte, adică „frizurul” rivalei sale. Asta chiar dacă lupta se dă între două preotese din Ţara Românească la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Una o păruieşte pe

cealaltă, „zmulgându-i şi o [şu] viţă de păr din cap”, cum sună o declaraţie dintr-o „pricină ce se caută de clericii sfintei Mitropolii cu judecăţi” (mss BAR, nr. 640, din 1791) (179, p. 149).

*

În ceea ce priveşte violenţa practicată de bărbat asupra femeii, merită să deschid aici o scurtă paranteză. Obiceiul soţului de a-şi bate nevasta era considerat a fi unul dintre „drepturile” lui inalienabile. Aceasta era o percepţie uzuală chiar şi pentru femei. Este o problemă de mentalitate tradiţională, profund inoculată. De aceea astăzi este atât de dificilă lupta pentru demascarea şi diminuarea violenţei domestice în România. Din nefericire, zicala „bătaia e ruptă din rai” se aplica nu numai copiilor, dar şi nevestelor. În mod tradiţional, soţia bătută lua apărarea soţului violent în faţa cuiva (a unui străin) care încerca să-i oprească acestuia izbucnirea de agresivitate:

Ce te bagi, domne?! E bărbatu’ meu şi, dacă vrea el, mă bate.

În astfel de cazuri, intervenţia protectoare a unui străin bine intenţionat era percepută ca o intruziune, fiind considerată mai brutală decât violenţa administrată de propriul bărbat. Pentru mentalitatea tradiţională, agresivitatea bărbatului faţă de femeie este o formă a acestuia de a-şi manifesta supremaţia masculină şi virilitatea, ba chiar şi dragostea. La ţigăncile corturărese din România puteai auzi nemulţumirea că nu mai sunt bătute, semn că nu mai sunt îndrăgite: „Bărbatul meu nu m’a mai bătut de mult; el nu mă mai iubeşte” (143, p. 198). Asocierea vulgară dintre bătaie şi actul sexual spune multe. Vezi expresia: „a-i fute [cuiva] o palmă, un pumn sau o mamă de bătaie”.

În memoriile sale (*Histoire de ma vie*, 1792), Giovanni Giacomo Casanova – aflat la Sankt-Petersburg în anii 1764-1765 – îşi povesteşte isprăvile sexuale cu o ţărăncuţă rusoaică de doar treisprezece ani. O cumpărase de la părinţi cu „o sută de ruble” şi avea asupra ei „drepturile stăpânului”, ceea ce implica „dreptul de a se

culca cu ea” în toate felurile, dar şi „dreptul de-a o bate” ca pe o roabă. Cu toate că le considera privilegii „barbare”, specifice Europei Orientale, aventurierul veneţian şi-a exercitat cu prisosinţă toate aceste drepturi. Bătaia aplicată fetei – notează Casanova – „era cel mai bun mod de a o convinge că o iubeam. După bătaie devenea încetul cu încetul mai afectuoasă şi ne împăcam îndeplinind ritualurile iubirii”. „Aşa ceva nu se putea întâmpla decât în Rusia, unde ciomagul [sau biciul] are o asemenea putere încât face minuni”, va spune ulterior Casanova (215, pp. 84-86). Ba şi în ţările române se putea întâmpla „aşa ceva”, după cum au depus mărturie alţi călători pe aici, pe la „Porţile Orientului”.

Uneori, când femeia bătută crunt încerca totuşi să-şi domolească soţul (sau concubinul), să-l lecuiască de agresivitatea abuzivă, ea apela la mijloace de natură magică, pentru că altele (cele de natură juridică) nu avea la îndemână. Din secolul al XVI-lea, femeile apelau de regulă la vrăjitoare pentru a învăţa să facă descântece sau licori magice împotriva agresivităţii soţilor (640, p. 62). Iată un bun exemplu, atestat în spaţiul românesc în documente din primele decenii ale secolului al XIX-lea. În 1824, o femeie din Ţara Românească, nevastă de arendaş, s-a dus la un preot creştin-ortodox, un oarecare Iosif, din preajma Sibiului, care ştia să facă descântece magice. I-a adus acestuia cămaşa soţului care o bătea sistematic, urmând ca preotul să facă vrăji cu ea, astfel ca arendaşul violent să moară cu zile.

Din perspectiva episcopului creştin-ortodox al Sibiului, Vasile Moga, vinovat de fapta comisă (vrăjitorie) nu a fost atât femeia, cât preotul Iosif, pe care l-a sancţionat cu „canon greu” şi la adresa căruia a conceput următoarea „carte de porunci”. O combinaţie amuzantă de limbaj specific birocraţiei habsburgice şi de discurs teologic iluminist, menit să stopeze „credinţele deşarte”:

Prin milostiv decret gubernialicesc din 10 dechemvrie [1824] cu no. 4898 se porunceşte să facă cunoscut tutulor preoţilor neuniţi [= ortodocşi] ca să nu

amăgească norodul a crede întru descântece, precum au făcut popa Iosif de la Cârţişoara că au făcut leturghie pe cămaşa arândatorului Gheorghe Ciortolan din Ţara Românească fiind că să să prăpădească că şi-au bătut muierea adecă pe arândăşiţa şi au fost plătit popii 20 [florini] nemţeşti şi o cupă de vin (217, p. 403).

*

Moda îngrijirii părului de către femei a venit anume din Europa Centrală şi de Vest, de la Viena, Berlin şi Paris. Nu este întâmplător faptul că evenimentul de mai sus, cel cu bărbatul care taie „frizurul” nevestei sale, este atestat anume la Braşov (cca 1800). Nu este întâmplător nici faptul că, anume în acest caz, este folosit un neologism (fr. *frisure*), iar nu un „fanariotism”, precum „zuluf”, ca la sud şi est de Carpaţi (tc. *zülüf*; ngr. *zulúfi*).

În epocă, jupânesele din ţările române comandau peruci de la peruchierii nemţi „de peste munţi”, mai ales din Braşov şi Sibiu, care lucrau după moda vieneză. În 1810, de pildă, cucoana Catinca, soţia vornicului Barbu Ştirbei, scria de la Craiova negustorului Constantin Hagi Popp din Sibiu pentru a-i explica ce fel de perucă doreşte. Tot atunci (în 1810), Mărioara Rosetti comanda de la Sibiu două peruci (493, pp. 222-223). Abia în 1816 sunt atestaţi în Bucureşti primii meşteri şi comercianţi de peruci, numiţi „perucaşi”. Probabil că, după doar câteva decenii, peruchierii au devenit destul de uzuali în marile oraşe româneşti, odată ce, în 1844, Mihail Kogălniceanu îi enumera pe aceştia printre târgoveţii de condiţie medie din Iaşi, la un loc cu negustorii băcani. „Toţi peruchierii, toţi bacalii [= băcanii]”, zicea Kogălniceanu, îşi permiteau să meargă prin oraş cu trăsuri cu doi surugii şi trase de şase cai (*Fiziologia provincialului în Iaşi*, 1844) (218, p. 94).

Cu „pământufuri şi badanale”, cu „pomezi, suleimanuri şi dresuri de obraz” (păstrate în „gavanoase”, ţinute în „besactea”), cucoanele romînce îşi încondeiau sprâncenele (groase şi îmbinate – semn de frumuseţe în lumea islamică), îşi făceau benghiuri, murse şi aluniţe

false, îşi puneau nasul „în talgere cu apă rece să se disroşească”, îşi boiau obrajii cu roşu şi îşi căneau părul în negru (Alecsandri, *Chiriţa în Iaşi*, 1850). Încet-încet, romăncele se emancipau. Trecuse un secol şi jumătate de când mitropolitul Antim Ivireanul stabilise, în *Mântuirea păcătoşilor*, ca fiind „mare păcat” specific femeiesc faptul „că [ele] se-mpodobesc şi-şi înfrumuseţează trupul lor cu văpseli, ca să arate mai frumoase decât firească podoabă [pe] care le-au dat Ziditorul” (219, p. 632).

Nicolae Filimon a scris pagini antologice despre „toaleta elegantelor din timpii domnilor fanarioţi” (*Ciocoii vechi şi noi*, 1863) (132). La rândul său, poetul afemeiat Costache Conachi avea toate motivele să se întrebe pe la începutul secolului al XIX-lea:

Pentru ce îţi ungi, femeie, faţa cu atâta ghileală
Şi îţi muruieşti obrazul cu băcan şi cu văpsală?
Şi de ce ţ-încingi grumazul cu petre strălucitoare
Şi îţi umezăşti zulufii cu ape mirositoare?

Povaţa moralizatoare a poetului işlicar era previzibilă:

Lasă, dar, făţărnicia ş-a obrazului schimbare,
Căci frumusăţa firească robeşte pre om [= pe bărbat] mai tare.

Tudor Pamfile şi Mihai Lupescu (*Cromatica poporului român*, 1914) au cercetat tradiţia populară a fardării:

De n-ai da cu suliman,
Nu ţi-ar face pielea un ban.

În 1845, boiernaşul muntean Teodor Vârnav vorbea despre „scârnave boieli” (517, p. 84). Tot cam atunci, dr. Paul Vasici a pus problema dintr-o perspectivă strict medicală: „Sulimanele sunt toate stricăcioase”. Din aceeaşi perspectivă a abordat subiectul şi dr. Iacob Felix, reformatorul domeniului igienei în România: „Dresuri, văpseli şi sulimanuri […], care sunt [în mod] obişnuit otrăvitoare” (220).

Nil nove sub sole. Cicero vorbea despre părul femeilor „aranjat şi pomădat” (*capillus compositus et delibutus*). Cu nouăsprezece secole înainte de bătaia

descrisă mai sus pentru dreptul femeii de a purta „frizuri”, Ovidiu compunea la Tomis un capitol întreg „Despre frizuri” în *Ars amandi*:

Nu voi putea număra numeroasele voastre tertipuri
De a vă friza uimitor. Moda le schimbă mereu
Orice femeie de rând, folosind elixire germane
Părul cărunt va putea să şi-l vopsească din nou
Ba uneori va plăti cu arginţi o superbă perucă
(Capul desigur e-al ei – părul e însă străin) (232).

La rândul lor, în secolele II-III e.n., teologii creştini Tertulian şi Clement din Alexandria formulau interdicţii ca femeile să-şi vopsească părul şi să poarte peruci. Anume în aceste cazuri, prohibiţiile erau formulate în numele „spiritului de penitenţă”, care nu permitea artificiile seducţiei (204, p. 693).

Părul bărbaţilor

În funcţie de gen, conotaţiile sexuale ale părului sunt destul de simetrice. Simplificând lucrurile, podoaba capilară reprezintă senzualitate la femeie şi virilitate la bărbat (de la lat. *barbatus* = „care poartă barbă”). La Cantemir (*Divanul sau Gâlceava înţeleptului cu lumea*, 1698), sexualitatea băiatului începe la pubertate, atunci când începe „a înfiera musteaţa”. Principele moldovean a glosat astfel: „adecă *pubes* să cheamă perii carii întâi la musteaţă sau la barbă răsar” (186, p. 120). Şi în jurul organelor genitale (*pubes* = „păr pubian”), spunea Isidor din Sevilla la începutul secolului al VII-lea (642, p. 77). Conform teoriilor freudiene, capul bărbatului este un simbol falic, iar tăierea părului este o castrare simbolică (635, VI, p. 3738). Fie că e vorba de potenţă sexuală, fie de vigoare masculină, legenda biblicului Samson este elocventă:

Apoi ea [= Dalila] a adormit pe Samson pe genunchii ei şi a chemat pe un om care a ras cele şapte şuviţe de pe capul lui Samson. Şi Samson prinse a slăbi şi puterea lui îl părăsi (*Judecători* XVI, 19).

În zona sud-est-europeană, această corespondenţă simbolică dintre părul bărbatului şi forţa sa (inclusiv

sexuală) a supravieţuit de-a lungul secolelor, de la colecţionarea de scalpuri ale duşmanilor (198), ca formă de preluare simbolică a puterii lor, până la umilirea adversarilor prin tăierea totală sau parţială a podoabei capilare şi faciale. Pentru bărbaţii din Balcani, de pildă, „era ruşine să-ţi taie duşmanul mustaţa” (199, p. 29). În zonă, mustăţile erau un semn obligatoriu de virilitate. În orice caz, aceasta era imaginea balcanicilor în Europa Occidentală a secolului al XVIII-lea, cum ne-o prezintă şi opera *Così fan tutte*, pe muzica lui Mozart şi libretul lui Lorenzo Da Ponte (premieră la Viena, în 1790). Când servitoarea Despina vede doi tineri mustăcioşi, mascaţi în albanezi, ea îi ia (*ridendo*) drept valahi sau turci: „Vai ce mutre şi ce haine! / Şi ce feţe, ce mustăţi au! / Nu ştiu zău ce pot să fie, / Valahi sau turci” (215, p. 158).

Putem astfel să înţelegem mai bine obsesia creştinilor din zonă de a tăia (smulge, tăia, zgâlţâi etc.) părul, barba şi perciunii rituali ai evreilor care îşi respectau tradiţiile religioase (69, pp. 58-74), cu sau fără vreun motiv limpede. Boiernaşul Teodor Vârnav, de pildă, îşi aduce aminte că, în copilărie, pe la începutul secolului al XIX-lea, se răzbuna pe agresivul său profesor de greacă „rupându-le perciunii [...] băieţilor de jidani ce întâmpinam pe uliţă” (517, p. 32).

Pentru ca umilinţa (de-virilizarea) să fie mai vizibilă, mai făţişă, erau tăiate doar o jumătate de barbă, o jumătate de mustaţă, un perciune etc. Obiceiul este atestat şi în cultura arabă, aşa cum apare într-o poveste din colecţia *O mie şi una de nopţi*: „Scoţând foarfecele şi briciul de bărbierit, [fata] îi rase [fiului sultanului] jumătate de mustăcioară şi jumătate de barbă din partea stângă, jumătate de păr din partea dreaptă” (136, p. 277). Stigmatizări similare se aplicau în secolele XVIII-XIX şi evreilor din Centrul şi Estul Europei: „Ca pedeapsă jignitoare [...], li se tăia [evreilor creştinaţi] câte un perciun şi jumătate de barbă” (Polonia, secolul al XVIII-lea); sau: acuzat de erezie, rabinul Aaron Chorin a fost ameninţat de conducerea comunităţii evreieşti că „i se va

tăia o jumătate de barbă” (Arad, Transilvania, 1805); sau: „[Evreul luat ostatec de eterişti] s-a întors cu o jumătate de barbă şi o perciună tăiată” (Ţara Românească, 1821) (69, p. 67).

Memoria unei asemenea mentalităţi a supravieţuit şi la sfârşitul secolului al XIX-lea, în mahalaua bucureşteană a mic-burghezului caragialian jupân Dumitrache (*O noapte furtunoasă*, 1879), care făcea mereu trimitere la suprema dezonoare: „Să-mi tai mie favuridele” (200, p. 19).

Până de curând, la sfârşitul secolului XX, băieţii indisciplinaţi din liceele româneşti erau stigmatizaţi, fiind „raşi în cap, la zero”. Am trecut eu însumi – pe la începutul anilor 1960 – prin astfel de situaţii umilitoare. Ulterior, la începutul anilor 1970, situaţia s-a repetat într-un cadru colectiv şi cvasiritual: tot grupul de recruţi din care făceam parte a fost ras în cap în prima zi de stagiu militar. Reminiscenţe ale unor mentalităţi arhaice.

*

În spaţiul românesc, la bărbaţi, părul (plete, bărbi, mustăţi, favoriţi) trebuia să fie etalat (nu ascuns, ca la femei), ca indicator al identităţii etnice, al prestigiului social, al rangului politic (barbă mare = boier mare), dar şi – exprimând virilitatea – al statutului sexual.

Epoca de tranziţie către modernitate a fost una de confuzie a modei privind portul şi pieptănătura. Într-un studiu temerar, Alecu Russo vorbea cu nostalgie ironică despre „schimbarea la faţă [= la haine şi la păr] a Moldovei” ca fiind o „revoluţie măreaţă şi furioasă” (*Studie moldovană*, 1851) (234). Sfârşitul secolului al XVIII-lea şi prima jumătate a secolului al XIX-lea a fost o epocă bulversantă din acest punct de vedere, cu năravuri care îl indignau pe un meşteşugar din mahalaua Batiştei a Bucureştilor, un oarecare Ioan Dobrescu (1802-1832), fie pentru că „muerile [umblau] cu capetele goale [= neacoperite] şi tunse, dezgolite până la brâu”, fie pentru că „oamenii îşi lepădaseră portul şi-şi luase portul strein, ca păgânii, unii nemţeşte, alţii sfranţozeşte, alţii în alte chipuri”, fie, în fine, pentru că bărbaţii umblau „cu părul

tuns [= aranjat], cu zulufi ca muerile” (235, p. 341).

Cameleonismul boierilor noştri din epocă a fost foarte bine surprins de Costache Negruzzi într-una din nuvelele sale (*Au mai păţit-o şi alţii!*, 1838). Unul dintre personajele sale ridicole, postelnicul Andronache Zambolici, încearcă să supravieţuiască onorabil – ca şi, de altfel, Chiriţa lui Alecsandri – într-o epocă de mode schimbătoare (1812-1828), alegându-şi mereu alte mărci identitare şi diferite coduri culturale:

Până acum de cinci ori îşi schimbă [boierul Zambolici] hainile. Întâi la 1812 şi-a ras barba şi s-a îmbrăcat europeneşte. Pe urmă, în vremea d. Calimah, luă costiumul cel lung. La 1821, bejănărind, îmbrăcă iarăşi fracul şi îşi rase şi musteţile. Înturnându-se [din bejenie], iar luă [i] şlicul. Apoi, la 1828, apucă din nou fracul, îşi lăsă favoriţii mari şi barbetă şi puse şi ochilari. Zice că nu se va mai schimba, dar putem să-l credem? (237).

Aparent paradoxal, şi boierii (nu numai cucoanele lor) aveau mare grijă de podoaba lor capilară. Evident, mai ales de barbă, una dintre mărcile identitare vizuale cele mai puternice. Ca atare, ea trebuia să fie îngrijită cu atenţie. Într-o piesă de teatru, scrisă pe la 1819, slujitorul banului Grigore Ghica relatează cum îşi aranjează boierul barba înainte de a ieşi din casă pentru a se întâlni cu alte „obraze”, adică cu alţi demnitari:

Acu s-au sculat de la pat şi acu şade pe ţucal şi se uită în oglindă şi-şi scoate părul cu cimbistra [= penseta] până oi pune eu masa şi să merg să-i vopsesc barba, să-l feţuiesc şi apoi iese la obraze (91, p. 209).

Cănirea bărbii era o problemă importantă în epocă. Pe la jumătatea secolului al XIX-lea, farmacistul braşovean J.M. Honigberger prezenta comparativ două reţete pentru vopsirea părului, a bărbii şi a sprâncenelor: la bărbaţii din Europa şi la cei din Orient (India, Afganistan, Persia) (236, pp. 252-253).

Tinerii eleganţi nu se lăsau nici ei mai prejos. Mihail Kogălniceanu (*Tainele inimei*, 1850) îi numeşte *dandi* şi *dandis* (sic!), fiind probabil prima folosire a termenului

dandy în cultura română (218, pp. 103, 113). În camera junelui *dandy* B.P. Hasdeu, student la Universitatea din Harkov (1852-1854), „cărţile, hârtiile, peniţele şi creioanele” stăteau de-a valma „în societatea borcanelor cu pomadă, parfumurilor, periilor, pieptenelor etc.”. Protagonistul nuvelei autobiografice *Duduca Mamuca* (1861) era poreclit de colegi „Spiţerul”, pentru că – explică „studintele”, un *alter ego* al autorului – „iubea parfumurile şi pomăzile” (222, pp. 93, 103). La Puşkin (*Evgheni Oneghin* XXIV, 1825), trusa de înfrumuseţare masculină a protagonistului era ceva mai cuprinzătoare şi mai ordonată:

Parfumuri, pieptănuşe, pile
Şi forfecuţe mult utile.
Şi zeci de perii-ntr-un dulap:
De dinţi, de unghii şi de cap (404).

*

Apar şi deosebiri de *Volksgeist*, de pildă între unguri şi români. O legendă maghiară – interpolată la jumătatea secolului al XVII-lea de Simion Dascălul în *Letopiseţul* lui Grigore Ureche – marchează diferenţa identitară dintre unguri şi românii din Maramureş şi Moldova, prin modul deosebit de a se tunde al acestora din urmă (238, pp. 278-279). La acestea putem adăuga şi o zicală maghiară depreciativă, care atribuie românilor pilozitate excesivă: *Szőröstalpú oláh* („Valah cu păr pe talpă”).

Conform unei legende etiologice moldoveneşti, de tip „Darurile divine”, ungurul primeşte la începutul lumii, chiar de la Dumnezeu, răşină să-şi facă „sfârcuri la mustăţi”, ca „să fie fudul” (Mihail Sadoveanu, *Baltagul*, 1930) (69, p. 332). Românul e sfătuit dimpotrivă:

Mustaţea nu-ţi răsuci
Des cu degitile tale (Naum Râmniceanu,
Buna obicinuinţă noaoă, cca 1800) (187, p. 200).

Antropologii au stabilit că distanţa culturală care desparte naţiile nu este impusă numai de diferenţa dintre zeii „noştri” şi zeii „lor”, ci şi de diferenţa dintre unele coduri culturale, aparent minore. Se întâmplă chiar ca

simple obiceiuri, graiuri sau înfăţişări diferite să mărească distanţa interetnică mai mult decât o fac, de pildă, doctrine religioase diferite. „Noi” ne uităm mai ales la ce şi cum mănâncă „ei”, la cum vorbesc „ei”, la cum îşi poartă „ei” părul.

De pildă, opoziţia dintre „pletoşi/bărboşi”, pe de o parte, şi „tunşi/raşi”, pe de altă parte, se suprapune adesea opoziţiei identitare dintre „sălbatici” şi „civilizaţi”. Dar nu este o regulă. „Fiecare dintre termeni poate să primească o valoare pozitivă sau negativă în distincţia pe care o stabileşte între sine şi ceilalţi” (239, p. 227). Cert este faptul că modul în care oamenii îşi poartă părul şi barba „a servit şi serveşte încă – subliniază Vintilă Mihăilescu – drept operator cultural al unor departajări între «noi» şi «ei»” (240, p. 107).

10. Sexualitatea piciorului

Fetişuri erotice: piciorul, pantoful şi mersul iubitei

Vorbind despre diverse devianţe sexuale, cred că este util să amintesc aici de poemul „Gheorghiţă cizmarul”, publicat în 1933 de Geo Bogza în volumul *Poemul invectivă*, editat „cu amprentele digitale ale autorului” (146). Protagonistul poeziei este cizmarul Gheorghiţă, „băiat ca de vreo douăzeci de ani cu armata încă nefăcută/ Şi în urechea stângă cu cercel de argint”. El nu este atras de vreunul dintre ucenicii săi, cum se întâmplă adesea (vezi *infra*, 31. „ «Dreptul» jupânului”). Gheorghiţă „se gândeşte şi se prăpădeşte” după o tânără clientă, după „frumoasa fată a boierului”. Meşterul cizmar o adoră prin intermediul unui fetiş clasic, pantoful, pe care îl încarcă cu multiple semnificaţii erotice:

Pantoful era fraged şi suav ca o pulpă de fată
Pantoful avea încuietori de argint ca un sex de fată
Sex de fată de boier căptuşit cu mătasă
Gheorghiţă a îngălbenit
Şi şi l-a apăsat în carne, adânc, până la oase.

Sub privirile uimite ale ucenicilor săi, Gheorghiţă nu se culcă cu o fată, nici măcar cu un om, nici măcar cu un

animal, ci cu un obiect: „pantoful domnişoarei”. Derutaţi, dar şi şi amuzaţi, ei asistă la un fel de dezvirginare simbolică:

Şi [ucenicii] l-au văzut cum se tăvălea prin pat cu pantoful

Cum îl săruta cu buze fierbinţi şi cum striga pe nume fata boierului

Flăcăii satului i-au bătut în geam şi au izbucnit în hohote de râs

Tocmai când Gheorghiţă era mai palid şi din trupul lui sămânţa ţâşnea afară cu furie.

Apoi, meşterul cizmar se sinucide, spânzurându-se „cu cordonul de la pantaloni”. Finalul poemului pare să sugereze faptul (destul de uzual la Geo Bogza) că autorul a prelucrat un caz autentic, preluat probabil din presa vremii. O poveste tragică de dragoste, un fapt aparent banal, întâmplat nu se ştie unde, în mahalaua unui târguşor anonim de provincie:

Şi pe cruce au scris:

Gheorghiţă Antonescu

Născut la 31 Iulie 1908

Mort 9 August 1929

În împrejurări tragice (146, pp. 74-76).

Imaginaţia poetică a lui Geo Bogza mergea mână-n mână cu erudiţia sa (***572***). Conform psihanaliştilor, pentru bărbaţi, principalul fetiş erotic este, de regulă, laba, glezna sau degetele piciorului femeii iubite sau un obiect de încălţăminte aparţinând acesteia (*podofilie* sau *foot fetishism*). Uneori, obiectul de admiraţie erotică nu este piciorul, pantoful, ciorapul sau jartiera iubitei, ci chiar mersul ei. Vorba lui Pantazi, care este îndrăgostit de „legănarea mersului [iubitei]”, dându-i astfel dreptate lui Paşadia, cel care „în amor nu vede decât fetişism” (*Craii de Curtea-Veche*, 1929) (254, p. 75).

Un astfel de sindrom apare în nuvela *Gradiva*, publicată în 1903 de scriitorul german Wilhelm Jensen (626). Arheologul Norbert Hanold, protagonistul acestei proze, este fascinat de un basorelief antic (existent în

realitate într-un muzeu din Vatican) reprezentând o tânără care îşi ridică fusta până la glezne şi păşeşeşte desculţă pe dale de piatră. El o numeşte Gradiva (lat. „cea care păşeşte”), fiind îndrăgostit de graţioasa mişcare a picioarelor fetei.

La fel cum prinţul din basmul *Cenuşăreasa* caută fata căreia i se potriveşte pantoful, Norbert caută în lumea largă fata care păşeşte ca Gradiva. Până la urmă, Norbert o găseşte. O cheamă Zoe Bertgang („cea care străluceşte păşind”) (627, p. 88). Se căsătoreşte cu ea, cum face şi prinţul din basm. La îndemnul lui C.G. Jung, Sigmund Freud a citit această nuvelă, publicând apoi un studiu memorabil pe această temă („Delir şi vise în *Gradiva* de Jensen”, 1907), în care îl diagnostichează pe protagonist ca fiind un „fetişist al piciorului” (627, p. 96).

11. *Gradiva*, desen după un basorelief de marmură (secolul al II-lea î.e.n.)

Piciorul – scrie William Rossi – este un organ erotic, iar pantoful este învelişul său sexual. Aceasta este o realitate veche de când lumea […]. Piciorul omului posedă o sexualitate naturală ale cărei puteri au generat remarcabile influenţe asupra tuturor popoarelor, de toate culturile, de-a lungul întregii istorii (631).

În ultimii ani au apărut mai multe studii importante care au abordat problema podofiliei în culturile arhaice greco-romană (629), indiană (630), iudaică. Vezi cum se adresează mirele Solomon miresei sale Sulamita: „Cât de frumoase sunt, în sandalele lor, picioarele tale” (*Cântarea cântărilor* VII, 2).

În Evul Mediu european, una dintre cele mai vechi atestări documentare a manifestării sexuale numite *podofilie* datează de pe la 1250, fiind descrisă ca perversiune în predicile călugărului franciscan Berthold von Regensburg (1220-1272). Tot cam atunci, în secolele XII-XIII, în literatura trubadurilor francezi sunt trimiteri la efectele miraculoase ale vederii „picioruşului” Doamnei de către cavalerul său, bolnav de iubire:

Când ai trecut pe lângă pat,
Rochia ta s-a ridicat, […]
Când picioruşul ţi-a zărit,
Bolnavul s-a tămăduit (319, p. 89).

Podofilia în literatura populară şi în cea cultă

În indexul său de motive folclorice (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937), etnologul american Stith Thompson a abordat această temă la *T11.4.2. Love through sight of slipper of unknown princess* („Dragoste produsă la vederea unui pantof al unei prinţese necunoscute”) şi subtemele *T117. Person enamored of an object* („Persoană îndrăgostită de un obiect”) şi chiar *T461. Marriage of person and object* („Căsătoria dintre o persoană şi un obiect”) (1, pp. 334, 353).

Este o temă bogată de literatură populară veche, care a dat naştere unor povestiri şi basme de genul *Cenuşăreasa* (Charles Perrault, 1697). Lazăr Şăineanu a comentat comparativ acest tip de basme în tot spaţiul

european, inclusiv cel românesc (147, pp. 474-484). Motivele par să se repete. Într-una din diversele istorioare antice (*Varia Historia* XIII, 33) pe care retorul roman Claudius Aelianus le-a cules la începutul secolului al III-lea e.n. se spune că o fată pe nume Rhodopis a intrat goală să se scalde în mare, lăsându-şi hainele pe mal. Un vultur i-a luat un condur de pe plajă şi l-a dus faraonului. Acesta, admirând încălţămintea, s-a minunat de fineţea şi frumuseţea piciorului fetei necunoscute. Ca şi prinţul din basmul *Cenuşăreasa*, faraonul a trimis oameni în toată împărăţia să găsească fata căreia i se potrivea condurul adus de vultur. Până la urmă, tânăra Rhodopis a fost găsită şi suveranul a luat-o de soţie, ea devenind stăpâna Egiptului (204, p. 669).

*

Câteodată, acest tip de fetişism sexual transpare şi în cultura tradiţională românească. Vezi un cântec popular, cules de Dumitru Udrescu în judeţul Argeş: „Copila bogatului/ Vrea papuci cu scârţâiş/ Şi dă gura pe furiş”. În şansonetele cântate prin cabaretele şi grădinile Bucureştilor din *la Belle Époque*, „un picior/ foarte uşor” şi „o botină/ din cea mai fină” provocau bărbaţilor impulsuri erotice greu de ţinut în frâu (399, p. 262). Uneori, în cântecele populare deşucheate, repararea de către un cizmar a unui pantof de fată este pusă în ecuaţie cu dezvirginarea ei:

La pantoful ei cel fin
I-a crăpat pelea puţin.
Trăsei aţa, băgai sula
Şi astupai crăpătura (jud. Dolj, 2012) (574).

Tot la podofilie şi *foot fetishism* se încadrează foarte probabil şi obiceiul bărbaţilor de a bea alcool din pantofii iubitelor. La jumătatea secolului al XIX-lea, Alecu Russo descrie un adevărat „kief cu manele” petrecut în copilăria sa, deci într-o epocă anterioară plecării lui în Elveţia (1829). El zugrăveşte un tablou nostalgic al „serbării zilei de întâi mai” în satele Moldovei de început de secol XIX, în care „bătrânii închin [ă], tineritul bea în [= din] papucii

cucoanelor şi se sărută cu lăutarii, iar cucoanele, cu ochii înecaţi în amor, cântă versuri frumoase” (*Amintiri*, 1855). Sau acelaşi, în altă formulare:

Ţiganii trăgea la manele de se omoria, cucoanile sulemenite ofta, ear boerii aşazaţi pe covoare bea vutcă în [= din] papucii amurezelor; îşi zvârlea în sus fesurile şi se săruta cu lăutarii (331; 394, pp. 19, 103-104).

Ulterior, boierii şi „amurezele” lor se puteau retrage să-şi facă „siesta”, „într-o poiană frumoasă”, culcându-se împreună „pe covoare duse acolo într-adins”, cum îşi aduce aminte istoricul Radu Rosetti (34, pp. 19-20). Acolo „coconii” se puteau iubi cu „cucoanile” ai căror pantofi îi adoraseră până atunci.

*

Pentru Eminescu, „desprinderea” (despletirea) părului fetei din coadă este un puternic declanşator al impulsurilor sexuale. Ea trebuie să i se dăruiască poetului „cu totul”: „Părul tău ţi se desprinde/ Şi frumos ţi se mai şede, / Nu zi ba de te-oi cuprinde, / Nime-n lume nu ne vede” („Lasă-ţi lumea…”, 1883) (296, p. 210). Este epoca romantică, în care unii bărbaţi – precum C.A. Rosetti în 1847 (590, p. 201) – purtau vreun medalion („metalion”) între capacele căruia păstrau cu sfinţenie imaginea iubitei şi o şuviţă din părul ei. Pentru scriitorii romantici, fetişismul erotic era focalizat fie pe părul iubitei (la Eminescu, ca în poemul citat, simpla despletire a părului din coada fetei este un puternic declanşator al libidoului), fie pe dinţii iubitei (E.A. Poe, *Berenice*, 1835), fie pe obiecte de vestimentaţie ale iubitei: năframă sau jartieră (J.W. Goethe, *Faust*, 1808-1830) (***707***), fie pe piciorul iubitei (A.S. Puşkin, *Evgheni Oneghin*, 1832). Prin vocea personajului său Oneghin, Puşkin a închinat o adevărată odă erotică „picioruşului” femeii, anume al Terpsichorei – muza dansului:

Sunt minunaţi obrajii Florei
Şi ai Dianei sâni – şi ei,
Dar picioruşul Terpsichorei
E mai de preţ, amicii mei!

El ochiului care priveşte,
Răsplată mare-i profeţeşte.
Cu frumuseţea-i, chiar şi-n sfinţi,
Trezeşte roiuri de dorinţi (404, pp. 22 ş.u.).

În perioada interbelică, vorbind despre diverse „vicii" sexuale (homosexualitate, coprofagie, violenţă erotică etc.), pamfletarul Tudor Arghezi (*Bilete de papagal*, 9 februarie 1928) aminteşte şi de rolul sexual al pantofului (612, pp. 888-889). În aceeaşi epocă (anii 1930) în care Geo Bogza avea probleme juridice, pentru „pornografie", cu *Jurnal de sex* şi *Poemul invectivă* (inclusiv pentru poezia „Gheorghiţă cizmarul", comentată mai sus), şi Mircea Eliade avea cam acelaşi tip de necazuri cu nuvela *Domnişoara Christina* (1936).

Multietajată din punct de vedere erotic – constată George Călinescu –, nuvela *Domnişoara Christina* „e stăpânită de trei experienţe sexuale: dorinţa de împerechere cu o moartă, dorinţa de împerechere cu un copil şi dorinţa de copulare cu o bolnavă" (187, p. 959). În acest „sexualism polimorf", cum l-ar fi numit Freud, Eliade introduce şi un al patrulea palier de experienţă erotică, pe care Călinescu nu l-a observat: un episod de *foot fetishism* în relaţia dintre un bărbat (Egor) şi o fetiţă de 10 ani (Simina):

— Nu-mi place, Egor. Nu ştii să săruţi!… Eşti un prost!…

— Da, Simina, şopti năuc Egor.

— Sărută-mi pantoful!

Îi întinse piciorul. Egor cuprinse în mâinile lui tremurânde pulpa fetiţei şi începu s-o sărute.

— Pantoful!

Ce bucurie în umilinţa aceasta neînchipuită, în otrava aceasta caldă! Egor îi sărută pantoful (330, pp. 89-90).

Şi bătrânul Giacomo Casanova, personajul imaginat de Andrei Codrescu, traversează isprăvi similare de fetişism erotic: „Casanova se lăsă să cadă […] pe covorul oriental şi îi sărută papucul ascuţit, spre stânjeneala Laurei"; sau „A legat-o [pe Laura] la ochi, i-a legat mâinile

şi a venerat-o, căzându-i la picioare şi sărutându-i-le până ce simţea că se evaporă cu totul” (702, pp. 17, 53).

La rândul său, poetul Emil Brumaru se imaginează în diverse experienţe de podofilie:

Şi-ţi ling şi-ţi sug picioarele-n călcâie
Şi degetele mici cu unghii dalbe (451, p. 211);
sau:
Şi-i sărut ca un tehui [= năuc]
Pantoful pe tocul cui (451, p. 232).

11. Sexualitatea limbajului

DEX-ul şi sexul

Fiinţa umană este un perpetuu câmp de luptă între *Natură* şi *Cultură*. *Preceptele culturale* (dobândite) încearcă să domine *instinctele naturale* (înnăscute). Şi viceversa. De regulă, cele dintâi le înfrânează (sau le amplifică) pe cele din urmă. Fiind o simbioză între *eul natural* şi *eul cultural*, omul a ajuns să considere imorale unele dintre faptele sale naturale. Pudibonzi fiind, autorii de dicţionare şi enciclopedii (cei români în mod special) se jenează de obicei să abordeze aspecte privind terminologia sexuală. Ei nesocotesc un dicton arhaic de bun-simţ: *Naturalia non sunt turpia* („Lucrurile naturale nu sunt ruşinoase”). Un dicton în spatele căruia îşi ascundeau filosofii cinici actele considerate a fi impudice (masturbarea în public, de pildă, a lui Diogene din Sinope) (412, p. 307).

„Cele moralnice se aseamănă cu cele naturalnice”, zicea în 1828 clericul-cărturar Eufrosin Poteca, ieromonahul valah care se plângea că inima lui e stăpânită de „doo patimi”: „dragostea fetelor şi dragostea învăţăturei” (187, p. 121). În cazul acestuia, nici „cele naturalnice” nu erau ruşinoase, dar nici „cele moralnice”.

*

Termenii care numesc practicile sexuale şi organele genitale nu apar în dicţionarele moderne sau contemporane româneşti sau sunt înlocuite cu diverse eufemisme (cu câteva excepţii, printre care *Dicţionarul*

româno-german în trei volume realizat de Heimann Tiktin în 1896-1926 şi *Atlasul Lingvistic Român* elaborat de Emil Petrovici în 1940-1942) (284; 286). Astfel, o întreagă familie de cuvinte extrem de importantă (care face parte din fondul lexical principal) este practic eliminată din limbă. De pildă, din *Dicţionarul explicativ al limbii române* (Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1998) lipsesc cuvinte considerate vulgare, dar foarte uzuale, precum *fut*, *pizdă*, *pulă*, *coaie* etc. Putem vorbi practic despre o acţiune inadecvată de „emasculare a limbajului". Cenzura politică (de dinainte de decembrie 1989) a fost înlocuită cu cenzura pudică, pseudoetică. Evident, în limbaj popular, „simţul ruşinii" a produs o „reacţie inhibitoare" care a înlocuit termenii-tabu cu o serie mare de sinonime extrem de plastice (189, p. 135).

Unele situaţii ajung să frizeze ridicolul. În *DEX*, de pildă, nu apare substantivul *căcat*, dar apare termenul infantil *caca*, aşa cum a arătat recent Radu Pavel Gheo într-o carte inspirat intitulată *DEX-ul şi sexul* (188). Chiar şi în mult-elaboratul *Dicţionar al Limbii Române* (cel iniţiat în 1913 de Sextil Puşcariu şi finalizat de curând, în 2011), în tomul VIII, partea a 5-a (publicat de Editura Academiei Române în 1984), absenţa termenului *pulă* este fals contrabalansată de prezenţa termenului *puţă*, substantiv feminin definit ca fiind „(popular) penis (la copii)" (190, p. 19728). „Castrarea" dicţionarelor a fost dublată de infantilizarea lor.

Este o abordare ipocrită a „limbiştilor", cum îi numea B.P. Hasdeu pe filologii specializaţi în lingvistică la sfârşitul secolului al XIX-lea. Atât timp cât pe stradă, la serviciu, în casă şi pe stadion astfel de cuvinte sunt intens folosite, este absurd ca ele să fie cenzurate din dicţionarele şi enciclopediile elaborate sau avizate de Academie. Este trădat astfel însuşi spiritul limbii (*Sprachgeist*). Fenomenul s-a produs în pofida atenţionării unor (e drept, foarte puţini) lingvişti: „termenii consideraţi obsceni" din *Atlasul Lingvistic Român* – susţinea Vasile C. Ioniţă în 1999 – „trebuie utilizaţi ca sursă pentru dicţionarul-tezaur al

limbii române, renunţând la o falsă pudoare manifestată până acum” (281, p. 63). „Din punct de vedere ştiinţific – observa la rândul său norvegianul românist Erlig Schøller în 1971 –, ignorarea lor [= a termenilor licenţioşi] ni se pare nefondată; practic, pudoarea lingvistică a determinat lipsa cuvintelor obscene din dicţionarele curente [româneşti], deşi asemenea cuvinte reprezintă un material de limbă vie” (282, p. 243). Abordând în 1983 „terminologia sexului în lirica populară românească”, iată ce scria cu obidă etnologul Constantin Eretescu: „Lectura colecţiilor de folclor românesc are gustul mâncărurilor dietetice. Absenţa oricărui termen «vulgar», a oricărei situaţii «indecente» îl îndeamnă pe cititor să se întrebe dacă ţăranul român nu cumva cântă şi dansează atunci când vrea să vorbească” (332, p. 9; 102, p. 125). Observaţia etnologului este corectă, având în vedere că, aşa cum zice George Călinescu, „poezia populară este plină de obscenităţi” (569, p. 201).

Putem vorbi de un fel de revoltă a câtorva cercetători, sătui de pudibonderia afişată în domeniul lingvisticii româneşti *mainstream*. Unii dintre ei, precum Dan Alexe, au ajuns să abordeze lingvistica în răspăr, „aşa cum nu aţi învăţat-o la şcoală”, analizând anume termenii care sunt „încă fals-pudic ignoraţi de dicţionare”, adică terminologia sexuală: „pizdă”, „pulă”, „coaie”, „cur”, „lindic”, „a fute”, „curvă” ş.a. (328, pp. 176-187). Abordarea aşa-zicând „morală” în domeniul lingvisticii nu este doar non-ştiinţifică, dar şi foarte adesea ridicolă. Falsa pudibonderie şi ultraconservatorismul le joacă românilor feste. „Băieţii fini”, cum îi numeşte Andrei Pleşu, înjură mitocăneşte, dar pronunţă jenaţi „plover”, pentru a evita cuvântul, chipurile indecent, „pulover” (191).

Ne-am putea aştepta ca termenii sexuali care nu apar în *DEX* să figureze măcar în dicţionarele argotice. Un student masterand al meu la Universitatea din Bucureşti, Hendrik Kraft, românist de la Universitatea din Jena, a avut curiozitatea să cerceteze anume această situaţie (192). Ei bine, nici în dicţionarele româneşti de argou

aceste cuvinte nu sunt corect reprezentate.

Situaţia nu este mai bună, adaug eu, nici măcar în dicţionarele de argou englez-român şi francez-român. În aceste cazuri, organul genital masculin, de pildă, este înregistrat la cel mai argotic nivel în engleză (*dick*) şi în franceză (*zeb*), dar e tradus neutru în română, printr-un latinism anatomic tern (*penis*). Nu va fi de mirare, deci, că substantivul *fuck* e tradus „tehnic" prin sintagma sterilă „contact sexual", iar verbul *to fuck* este echivalat printr-o formulă aseptică şi eufemistică în limba română: „a face dragoste" (193 şi 194).

„Castrarea" enciclopediilor

Dar chiar şi la case mai mari ne putem confrunta cu situaţii jenante. De exemplu, dacă ai curiozitatea să cauţi în *Encyclopædia Britannica* (ultima ediţie, din 2002, în 30 de volume) la articolul *Ius primae noctis* eşti trimis la o sintagmă în limba franceză [sic!], *Droit du seigneur*, unde este o prezentare extrem de scurtă şi de rezervată:

Un drept feudal despre care se spune [sic!] că a existat în Europa medievală, dându-i stăpânului dreptul de a se culca în prima noapte cu mireasa oricărui vasal.

Nu eşti trimis nici la vreun alt articol din enciclopedie, nici la vreun studiu de referinţă (altfel, o practică extrem de uzuală în cadrul *Enciclopediei Britannica*). Într-o ediţie anterioară a acestei enciclopedii (ediţia a XV-a, din 1985, în 32 de volume), articolul privind *Droit du seigneur* este ceva mai lung, dar abundă în formulări inexacte, dubitative, limitative şi minimalizatoare. Dacă a existat această cutumă („dovezile sunt indirecte"), a fost practicată „la o dată foarte timpurie", „pentru o perioadă scurtă", doar „în unele regiuni ale Franţei şi Italiei", şi „cu siguranţă acest obicei nu a existat niciodată în altă parte":

[*Le droit du seigneur*] este similar în diferite societăţi primitive, dar dovezile existenţei lui în Europa sunt aproape în totalitate indirecte, implicând documente privind taxe de răscumpărare plătite de către vasali pentru a evita punerea în aplicare a cutumei. Multe investigaţii

intelectuale au fost consacrate acestei probleme, dar – deşi pare posibil ca un astfel de obicei să fi existat pentru o perioadă scurtă, la o dată foarte timpurie, în unele regiuni ale Franţei şi Italiei – cu siguranţă acest obicei nu a existat niciodată în altă parte (75, p. 272).

Autorii *Encyclopediei Americana* din 2002 au rezolvat şi mai simplu problema: acest subiect nu este nici măcar amintit. Pentru clericii catolici, *le droit du seigneur* este doar „o minciună scornită de protestanţi" şi pusă pe seama catolicilor. Unele dicţionare şi enciclopedii catolice ating culmea ridicolului. În *New Catholic Dictionary* (1910), de pildă, sintagma *right of the first night* nu este deloc explicată. Cititorul dicţionarului află totuşi că este vorba de o legendă vulgară şi mincinoasă:

Este o poveste vulgară care nu are nici cel mai mic temei în legendă sau în mărturii istorice din orice ţară creştină.

Cu alte cuvinte, ni se spune că *ius primae noctis* ar fi „o poveste vulgară", dar nu ni se spune ce susţiune de fapt această poveste, fie ea şi „vulgară" (22, pp. 2 ş.u.). Din toate aceste exemple se poate deduce că „dreptul seniorului asupra fecioarelor" a devenit de-a lungul timpului un subiect delicat şi inconfortabil. Autorii de dicţionare şi enciclopedii fie evită subiectul, fie aruncă pisica moartă în curtea vecinului: britanicii dau vina pe francezi şi italieni, catolicii pe protestanţi, societăţile moderne pe cele arhaice etc.

Agenţia de Stat pentru Protecţia Moralităţii

În privinţa sexualităţii limbajului şi a „castrării" dicţionarelor, ridicolul nu are limite. Contaminează şi straturile instituţionalizate ale societăţii. De curând, *Agenţia de Stat pentru Protecţia Moralităţii* (nu ştiam că există o astfel de instituţie, demnă de proza lui George Orwell), de pe lângă Ministerul Culturii din Republica Moldova, a cenzurat serviciile de sex prin telefon (*erotic line*) prestate de o firmă specializată. Iată declaraţia halucinantă, de un haz uriaş, din octombrie 2011, a directorului acestei agenţii guvernamentale (înfiinţată în

2002), domnul Vitalie Verbiţchi:

Firma [de sex prin telefon] ne-a prezentat 50 de istorioare, variante ale discuţiilor telefonice, din care au fost aprobate doar 20. Experţii noştri [sic!] au solicitat să fie scoase cuvintele vulgare şi denumirea organelor genitale, aşa cum sunt numite acestea în popor. Să apară doar cuvinte din *DEX*.

În continuarea declaraţiei sale de presă, jandarmul-şef al moralităţii statale s-a plâns că legislaţia în vigoare nu permite „experţilor noştri" să intercepteze telefoanele firmei respective pentru a verifica dacă rezoluţiile agenţiei guvernamentale sunt sau nu respectate. În aceste condiţii, domnul Verbiţchi a conchis resemnat: „Bănuim că deciziile noastre sunt ignorate" (195).

În ceea ce priveşte Rusia lui Vladimir Putin, lucrurile stau şi mai drastic. Vorba zicalei: „Cu cât mai la est, cu atât mai rău". Alte voci sunt şi mai tranşante: *Ex oriente tenebrae* („Întunericul vine de la răsărit"). Liderul de la Kremlin a promulgat o lege care, începând de la 1 iulie 2014, interzice folosirea de cuvinte vulgare în tot mediul cultural şi artistic. Este vorba mai ales de „cele patru cuvinte obscene" (actul sexual, vaginul, penisul şi testiculele), a căror utilizare în cărţi, filme, concerte, piese de teatru şi mass-media scrisă şi audiovizuală este imediat sancţionată. O lege similară (ceva mai puţin drastică) exista şi până atunci, astfel că, pentru folosirea unor termeni consideraţi obsceni, agenţiei de ştiri *RosBalt News* – o voce critică la adresa Kremlinului – i s-a retras licenţa în noiembrie 2013 (196).

Situaţia aduce aminte de America – e drept, cea din urmă cu un veac şi jumătate. Este vorba de mentalitatea puritană americană din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, când ultraconservatorul Anthony Comstock crea, taman la New York, o *Societate de Suprimare a Viciului* (*New York Society for the Suppression of Vice*, 1873), o organizaţie menită să supravegheze puritatea moralei publice. Şi tot el influenţa Congresul SUA să voteze aşa-numita „Lege Comstock", care interzicea orice material

„obscen, indecent sau lasciv”.

12. Frumoasa şi bestia: relaţii magico-erotice

Fecioara legând fiara

Faţă de civilizaţia „vechii Europe” – cum a denumit-o Marija Gimbutas (678) –, coordonatele culturale şi cultuale ale continentului s-au modificat radical în mileniile IV-III î.e.n., odată cu invazia valurilor succesive de populaţii indo-europene. Triburile de călăreţi războinici au impus în Europa (dar şi în India şi Iran) structura lor socială patriarhală, în dauna celei matriarhale, economia pastorală, în dauna celei agrare, un panteon dominat de zeităţi masculine, în dauna celor feminine, cultul Zeului-Tată-Cer, în dauna celui al Zeiţei-Mamă-Pământ. Aceşti călăreţi războinici, păstori şi vânători au adus cu ei şi confreriile masculine (*Männerbünde*), iniţierile militare şi cultul eroului războinic.

În noul context cultural, principalul model mitic a devenit cel al zeului/eroului viril, care înfruntă şi răpune cu arme tranşante fiara/monstrul/balaurul. Acesta devine scenariul invariant al majorităţii „miturilor de întemeiere”: de la miturile de întemeiere a cosmosului (mituri cosmogonice) până la cele de întemeiere a unui microcosmos (un nou sat, oraş, stat etc.; vezi legenda întemeierii Moldovei).

Chiar şi o religie relativ tânără cum este creştinismul a adoptat acest arhaic scenariu mitic, adaptându-l popriilor sale necesităţi. În legenda Sfântului Gheorghe draconoctonul, rolul principal îi revine „sfântului militar”, dar fecioara – aparent o umilă victimă a balaurului – îşi păstrează încă prerogativele magice. Pare a fi una dintre miraculoasele supravieţuiri ale spiritualităţii „vechii Europe” (***679***).

12. Alegorie alchimică (*Musaeum Hermeticum*, 1749)

13. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ţinut în lesă de fecioară (frescă după o biserică românească)

Iată rezumată această legendă, cu pasaje extrase din volumul *Vieţile sfinţilor pe luna aprilie*, tipărit la Mânăstirea Neamţ, în 1834: în Palestina, lângă o cetate, un balaur fioros îşi face lăcaş într-un iezer (sau într-o grotă), terorizând populaţia şi devorând oamenii şi animalele care se apropiau. Pentru a potoli furia

distructivă a monstrului, i se oferă periodic un copil din cetate. Vine şi rândul fiicei împăratului, care este expusă pe malul apei (sau la gura peşterii). Când balaurul era gata s-o înghită, apare Sfântul Gheorghe – ostaş creştin din armata lui Diocleţian – care, „în numele Tatălui şi al Fiului şi al Sfântului Duh, s-au repezit cu suliţa şi l-au lovit pre acela tare în gâtlej şi rănindu-l l-au împilat la pământ, iară calul călca pre bălaur cu picioarele. După aceea, Sf. Gheorghe au poruncit fecioarei ca să lege pre bălaur cu brâul său şi să-l ducă ca pre un câine blând în cetate, iară norodul cu mirare privind la aceea, şi văzând pre bălaur ducându-se de fecioară, au început a fugi de frică. Iară Sf. Gheorghe au zis către dânşii: Nu vă temeţi, ci nădăjduiţi spre domnul Isus Cristos şi credeţi întru dânsul, că El m-au trimis pre mine la voi ca să vă izbăvesc de la bălaur. Şi au ucis Sf. Gheorghe pre bălaurul acela cu sabia în mijlocul cetăţii şi trăgând afară oamenii trupul lui, după cetate, l-au ars cu foc” (680). De regulă, în urma acestui „miracol”, locuitorii cetăţii, în frunte cu împăratul, se creştinează, iar pe locul unde a fost sacrificat balaurul este înălţată prima biserică.

Iată câteva fragmente similare dintr-un alt text arhaic: „[Sf. Gheorghe] zise fetii: descinde-te fetiţă de paftalele tale şi leagă bălauru [l] de gât cu acel brâu al tău. Şi îndată făcu fata aşa […]. Dacă voi vă veţi boteza eu oi omorî heara şi vom crede în Dumnezeu, iar de nu [vă] veţi boteza eu sloboz heara şi unu [l] nu veţi scăpa […] şi ridicându-şi mâna lovi şarpele cu suliţa […] şi omorî pre acel înfricoşat bălaur” (681).

Sigur că simbolistica de factură creştină şi-a lăsat, în aceste cazuri, amprenta-i inconfundabilă. Simbol al păgânismului înfrânt, balaurul reprezintă aici pe vechiul zeu („idol”), căruia i se aduceau sacrificii umane. Înfrângerea balaurului de către erou îşi păstrează în continuare caracterul de *mit de întemeiere*, de data aceasta a primei biserici şi comunităţi creştine. Dar aceste aspecte nu mă interesează acum în mod deosebit. Ceea ce prezintă interes este supravieţuirea motivelor mitice

„legarea monstrului de către fecioară”, „aducerea lui legat din zona *extra muros*” şi „sacrificarea lui în zona *intra muros*”. Aceasta cu atât mai mult cu cât motivele enumerate nu serveau propriu-zis semnificaţiei creştine a legendei. Sfântul Gheorghe putea să-şi ducă la îndeplinire misiunea apostolică fără ca, neapărat, fecioara să lege monstrul. Dacă ţinem seama şi de faptul că episodul omorârii balaurului a penetrat relativ târziu şi „forţat” în legenda hagiografică a Sfântului Gheorghe, fără ajutorul şi, într-un fel, fără voia Bisericii, nu ne rămâne decât să constatăm că motivul omorârii/legării balaurului era răspândit şi foarte înrădăcinat în mentalitatea populară.

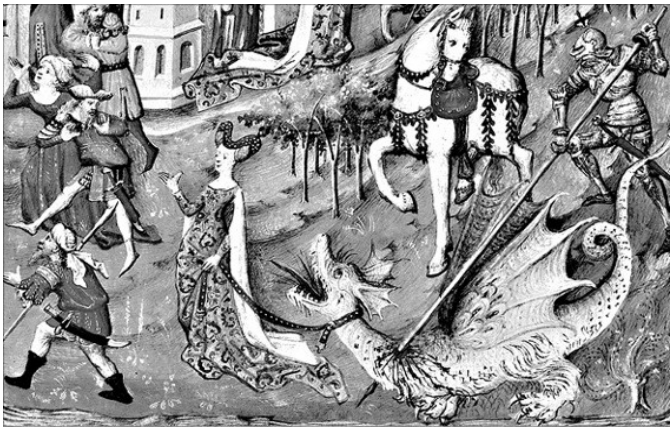
Aşa cum au observat majoritatea exegeţilor, această legendă are o bază mito-folclorică. „Tema aceasta folclorică şi mitologică – scria Nicolae Cartojan – are nu numai o arie de răspândire destul de întinsă în spaţiu, dar în acelaşi timp îşi adânceşte rădăcinile în afundul veacurilor, până în epoca păgânismului” (115, II, p. 195). Totuşi, episodul luptei Sfântului Gheorghe cu balaurul pentru salvarea fecioarei nu aparţine vechilor redactări ale legendei. El a fost preluat din tradiţiile populare şi anexat, după secolul al XI-lea, la celelalte miracole înfăptuite de sfânt conform tradiţiei hagiografice din Evul Mediu timpuriu. Cartojan consideră că legenda luptei Sfântului Gheorghe cu balaurul a fost anexată „vechilor redacţii ale legendei hagiografice […] după secolul al XI-lea” (115, II, p. 196).

Deja în secolul al XII-lea, arhiepiscopul Genovei, Jacopo da Varazze, introduce această legendă (inclusiv submotivul legării balaurului de către fecioară) în celebra sa compilaţie *Legenda aurea*, de unde pătrunde în toată Europa, atât în formă literară, cât şi iconografică. Aşa cum am mai spus, nu mă interesează în mod particular motivul *Sf. Gheorghe omorând balaurul* – care, în Evul Mediu târziu şi în veacurile care i-au urmat, a beneficiat de o strălucită carieră în iconografia creştină –, ci submotivul *Fecioara legând balaurul* care, nebeneficiind de o resemnificare creştină, a dispărut în multe cazuri, fiind mai

rar atestat. În unele din aceste situaţii, submotivul a supravieţuit, dar cu o spectaculoasă inversiune de sens. Nemaiînţelegându-se cum poate o copilă (o victimă neajutorată) să lege fiorosul balaur, imaginea a fost complet răsturnată: balaurul este cel care ţine fata legată. Vezi, la Stith Thompson, bibliografia motivului *B11.10.1. Dragonul ţine fecioara legată cu un lanţ de aur*.

În economia legendei au apărut şi alte modificări, poate mai puţin spectaculoase, dar foarte semnificative. Într-o variantă baladescă a legendei Sfântului Gheorghe (datând din 1601, prelucrată şi publicată în Germania două secole mai târziu), fecioara este cea care îl leagă pe balaur, cu propriul ei brâu, dar eroul este cel care-l duce legat în cetate, unde îl va sacrifica:

Grăi fecioarei bunul glas:
„Sleit balauru-a rămas.
De el n-ai teamă, -i doborât,
Şi pune-i brâul tău la gât”.
Sân-Gheorghe-apoi de laţul său
Îl trase ca pe-un blând dulău.
Prin târg îl duseră astfel,
Mic-mare, toţi fugeau de el (682).



14. Sf. Gheorghe şi fecioara răpunând balaurul în cetate (miniatură din *The Breviary of the Duke of Bedford*, 1424-1435, detaliu) (Bibliothèque Nationale de France)

Într-o variantă românească din aceeaşi epocă, la începutul secolului al XVII-lea (pare a fi cea mai veche atestare scrisă a legendei în arealul românesc), Sfântul Gheorghe este cel care leagă balaurul şi o face (element insolit) cu propriul său „brâu de aur”. Totuşi, fata îşi păstrează privilegiul de a duce monstrul legat în cetate, unde eroul îl va omorî „înaintea tuturor oamenilor”: „Sveatâi Gheorghe, ce slujea lui Dadian [= Diocleţian] împărat, luo pre sine panţirul [= veşmântul ostăşesc şi armele, din pol. *panerz*] şi brâul de aur cum să cade viteazului […]. Deacă-l văzu pre el, zmău [l] turnă să fugă, Sv [â] ntul Gheorghe ajunse-l şi-l împunse el prin gură şi deştinse [= descinse] brâul şi-l legă de grumazi şi-l deade la fată şi-i zise ei: «Du-l în cetate!». Fata tremura şi-l ducea. Sv [â] ntul Gheorghe bătea-l cu grăbaciul [= gârbaciul]…” (288).

Cele două variante prezentate indică limpede direcţia involuţiei motivului mitic: fecioara nu şi-a pierdut încă toate prerogativele magice, dar ele au fost diminuate. Mai mult decât atât, aptitudinile magice pierdute de eroină nu au dispărut fără urmă (simptom al înrădăcinării lor), ci au supravieţuit, fiind anexate la aptitudinile războinice ale eroului.

La capătul acestui drum involutiv se află legendele în care rolul eroinei este redus la minim: victimă neajutorată a monstrului. În cele din urmă, acesta este răpus de marele erou, care intervine salvator ca un *deus ex machina* (vezi legendele Perseu şi Andromeda, Heracles şi Hesiona, balada *Iovan Iorgovan* etc.). În astfel de cazuri, rolul fecioarei este pasiv şi ancilar de la un capăt la celălalt al naraţiunii mitice: ea se supune, pe rând, părinţilor săi, apoi balaurului şi, în final, eroului însuşi.

Totuşi, submotivul mitic originar (*fata leagă balaurul şi-l aduce viu în cetate*) a supravieţuit în destule texte şi mai ales în imagini: miniaturi engleze din secolul al XV-lea (684, p. 2), o pictură realizată de Paolo Uccello în 1456 (685), miniaturi creştine etiopiene din secolul al XVII-lea (684, p. 54), icoane bulgăreşti din secolul al XVII-lea (686),

icoane ruseşti din secolele XV-XVI (687) ş.a.m.d. Am prezentat cu un alt prilej tipologia legendelor privind răpunerea monstrului şi evoluţia relaţiilor din cadrul triunghiului erou – balaur – eroină (80, pp. 335 ş.u.).

În spaţiul românesc, textul propriu-zis al legendei este atestat relativ târziu (secolul al XVII-lea), el fiind precedat de tratarea iconografică a motivului şi submotivului în discuţie. Iată câteva ctitorii care conţin, în fresce, submotivul *legarea balaurului de către fecioară*: Voroneţ, Hârlău, Dobrovăţ, biserica episcopală din Roman (toate în Moldova), Biserica Doamnei (Bucureşti), bisericile din Gura Văii, Căzăneşti, Genuneni, Covreşti, Drăgăşani (Vâlcea), Vladimir (Gorj), Urşi, Vineţi (Olt), Ciofrângeni-Ungureni, Cotu (Argeş) ş.a. (688). În decorurile de lemn sculptat ale tâmplelor apar, de regulă, reprezentări parţiale ale submotivului: fie balauri cu zgardă (biserica Rucăr-Muscel, Mânăstirea Cotroceni etc.), fie Sf. Gheorghe (fără fecioară) răpunând un balaur cu zgardă (biserica Şerban Vodă – Bucureşti, tâmplă expusă la Muzeul Naţional de Artă).

Este interesant că motivul legendar *Sf. Gheorghe omorând balaurul* a penetrat în iconografie în condiţiile în care multe dintre erminiile bizantine şi chiar postbizantine (689), precum şi *Vieţile sfinţilor* (cu excepţia celor târzii) nu includeau acest episod apocrif printre minunile săvârşite de sfântul militar. Consultând mai multe erminii pe luna aprilie (printre care un text din 1854, tipărit de Andrei Şaguna), folcloristul Athanasie M. Marienescu era îndreptăţit să scrie următoarele în 1874: „Ce mi-a venit curios, e aceea că în mai multe biserice am văzut icoana lui Sf. Gheorghe cum el e pe cal şi cu suliţa ucide un şerpe, un balaur călcat de cal, iară în biografia lui nu e pomenire de uciderea balaurului” (690).

15. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ţinut în lesă de fecioară (gravură din *Cazania* lui Varlaam, 1643)

Este simptomatic faptul că nici în lucrarea *Viaţa şi petrecerea svânţilor* a lui Dosoftei (Iaşi, 1682-1686), nici în *Cazania* lui Varlaam (Iaşi, 1643) nu este inclusă relatarea privind uciderea balaurului în capitolul „Mâceni [ci] a svântului şi marelui mucenic Gheorghe” (659). Şi totuşi, paradoxal, capitolul respectiv din *Cazanie* are ca frontispiciu o gravură reprezentându-l pe sfânt călare şi înfigând lancea în gura balaurului ţinut în lesă de fecioară. Este un semn că artistul rutean Helias (Ilia) – care a realizat xilogravurile – nu a cunoscut în detaliu cuprinsul cărţii, dar este şi un indiciu privind răspândirea şi înrădăcinarea motivelor iconografice în zona şi în epoca în discuţie.

Nuditatea rituală şi legarea magico-erotică

La acest nivel al comentariului merită să subliniez încă o semnificaţie majoră, care în unele cazuri a dispărut, dar a lăsat urme ce permit reconstituirea ei. Legarea propriu-zisă a monstrului de către fecioară nu este, de fapt, un act de natură fizică, ci exprimarea alegorică a unui act de natură magică. Perspectiva semantică nu vine decât să confirme omologia celor două tipuri de acţiuni (*a lega* şi *a vrăji*), probând faptul că fenomenul a fost generat de un mecanism mental arhaic şi cvasiuniversal. În limba română, de exemplu, *a lega* are, în afară de sensul propriu,

şi pe acela de „a efectua o operaţiune magică”. Iată câteva astfel de bivalenţe semantice şi în alte limbi: lat. *fascio* = „a înfăşura, a lega cu fâşii”, iar lat. *fascinatio* = „fermecare, vrăjire”; gr. *katadeo* = „a lega solid”, dar şi „a lega prin farmec, făcând un nod magic” (de unde gr. *katadesmos* = „sfoară”, dar şi „a vrăji”); sanscr. *yukti* = „a lega, a uni, a înjuga”, dar şi „mijloc magic”; în turco-tătară *bag, baj, boj* = „sfoară, legătură”, dar şi „vrăjitorie” ş.a.m.d. În aceste cazuri, omologia acţiunilor este dublată de omonimia noţiunilor.

După cum susţine Ioan Petru Culianu, paternitatea ecuaţiei reversibile *eros* = *magie* îi aparţine neoplatonicianului Marsilio Ficino: „El e cel care relevă, pentru prima oară, identitatea de substanţă a acestor două tehnici de manipulare a fantasmelor, ca şi aceea a procedeelor lor operaţionale. Schiţată de Ficino, teoria identităţii dintre iubire şi magie – continuă Culianu – a fost dusă la consecinţele-i extreme de către Giordano Bruno” (691). Afirmaţiile lui I.P. Culianu sunt corecte doar în măsura în care se referă la cultura savantă a Renaşterii. Pentru culturile tradiţionale, complementaritatea/identitatea dintre eros şi magie este o *forma mentis* arhaică şi universal răspândită.

Sunt cunoscute riturile apotropaice în cadrul cărora femeile se dezgoleau, îşi expuneau vaginul (şi câteodată mimau actul sexual) în vederea alungării/legării duhurilor rele. La jumătatea secolului al XVII-lea, arhiepiscopul catolic al Moldovei, Marcus Bandinus, a descris practici magice de circumambulaţiune şi nuditate rituale menite să alunge/lege demonul ciumei: „Într-o noapte obscură, zece fete bătrâne, despuiate, alergară de mai multe ori împrejurul satelor […]; făcând aceasta, românii cred că ciuma nu se va atinge de oamenii goi, ci va avea ruşine” (644). Tot în Moldova, dar în zilele noastre, sunt atestate scenarii de nuditate rituală asemănătoare, având însă ca obiect al legării magico-erotice stihiile meteorologice: pentru a-şi proteja livada de balaurul purtător de grindină, vrăjitoarea „înconjură livada în pielea goală” (645). A se

vedea în acest sens obiceiul femeilor rome de a-şi ridica fustele („a-şi pune poalele-n cap”) şi a-şi expune vaginul dezgolit pentru a-i alunga pe oamenii nedoriţi (poliţişti, inamici etc.). Iosif Iser a publicat în 1913 un desen intitulat *Ruşinea ţigăncii* (*Facla*, 28 ianuarie 1913), reprezentând o tânără ţigancă ridicându-şi poalele fustei, dezgolindu-şi astfel coapsele şi vaginul. Desenul era însoţit de un pamflet scris de N.D. Cocea (semnat cu pseudonim). Ziarul a fost dat în judecată pentru „pornografie”. Istoricul de artă Florin Pădurean a reconstituit recent întregul dosar al acestui caz (417, pp. 114-116).

Etnologul american Stith Thompson a decelat acest tip de topos, incluzându-l în al său *Index de motive mito-folclorice*: *F397. Fairy woman exhibits her figure to wariors* („Femeie frumoasă expunându-şi corpul gol luptătorilor”) şi *K774.2. Sight of unclothed women calms rage of yuothful hero* („Vederea unor femei dezbrăcate calmează furia violentă a unui tânăr erou”) (1, p. 341).

În Antichitatea greco-romană se credea că recoltele sunt protejate pe cale magică împotriva duhurilor malefice dacă o femeie înconjoară (sau traversează) ogorul complet dezbrăcată sau măcar „cu hainele ridicate deasupra coapselor” (Plinius, *Naturalis Historia* XXVIII, 23, 78) (93, p. 46) sau „cu sânii dezgoliţi” (Columella, *De re rustica* X, 357). Plutarh descrie şi el practici de nuditate rituală având drept scop legarea magică a stihiilor naturale şi a daimonilor care le guvernează. El consemnează astfel legenda conform căreia Belerophon îl roagă pe Poseidon să declanşeze o furtună-potop care să pustiască ogoarele lycienilor – o populaţie egeeană pre-indo-europeană: „Marea înălţându-se venea după el şi acoperea ogoarele. Cum bărbaţii nu puteau să-l înduplece, oricât îl implorau, i-au ieşit înainte femeile, ridicându-şi fustele şi dezgolindu-şi trupurile şi astfel, dându-se înapoi de ruşine, s-au retras, după cum se spune, şi valurile” (*Mulierum virtutes* IX) (646, p. 160). Şi Plinius cel Bătrân susţine că „dezgolirea unei femei căreia nu i-a venit menstruaţia ar ţine departe chiar furtunile pe mare” (*Naturalis Historia* XXVIII, 23, 77)

(93, p. 45).

16. Balauri şi preotese traco-gete – plăcuţe de argint aurit (tezaurul de la Letniţa, secolul al IV-lea î.e.n.)

Pentru spaţiul carpato-dunărean, voi aminti de un personaj istoric, Romula – mama împăratului roman Galerius (305-311 e.n.) –, mare preoteasă de la nord de Dunăre (*mater ejus Transdanuviana*), care aducea sacrificii unor „zei de munte” (*deorum montium cultrix*) şi despre care se spunea că întreţinea relaţii sexuale cu balaurul (*matrem compressam dracone*). Un autor latin din secolul al IV-lea scrie că Galerius „a îndrăznit să afirme cu obrăznicie că mama sa l-a conceput în chipul Olimpiadei, născătoarea lui Alexandru cel Mare, împerechindu-se cu un balaur” (Aurelius Victor, *De vita et moribus imperatorum* 40, 17; vezi şi Lactantius, *De mortibus persecutorum* XI) (80, pp. 230-233). În fine, despre spaţiul cultural traco-get avem la îndemână şi unele informaţii arheologice: plăcuţele de argint aurit (secolul al IV-lea î.e.n.) descoperite la Letniţa (în nordul Bulgariei), reprezentând preotese legând, călărind şi mângâind balauri hidro-atmosferici (80, pp. 233-236).

17. Zeiţa Ceres-Demeter zburând prin nori într-un car tras de balauri (Vincenzo Cartari, gravură, 1647)

Un motiv înrudit cu cel comentat mai sus este cel al zeiţei (eroină, vrăjitoare etc.) legând balauri şi punându-i să tragă carul ei ceresc. Astfel de „călătoare prin nori" sunt: zeiţa „hiperboreeană" Artemis – „călătorind prin văzduh pe un car tras de balauri" (Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică* IV, 51) (42, p. 302); zeiţa Ceres – „Ia carul meu, ia balaurii mei şi cu frâiele-acestea, / Mână-i prin aer" (Ovidiu, *Metamorfoze* VIII, 795-796); şi omoloaga acesteia din urmă, zeiţa Demeter, cu „balaurii înjugaţi la car" (Pausanias, *Călătorie în Grecia* VII, 18, 2) (460, p. 47). Astfel de abilităţi nu puteau să-i lipsească eroinei Medeea, magiciana caucaziană care a îmblânzit balaurul păzitor al „lânii de aur": „Un car lângă ea se scoboară din ceruri. / Urcă în el şi-ale şerpilor gâturi sub frâie supune" (Ovidiu, *Metamorfoze* VII, 219-220) (80, pp. 210-212). Nu este de mirare că, pe la 1800, Ion Budai-Deleanu – preluând motivul mitologic (***660***) – a înzestrat-o pe vrăjitoarea Brânduşa, „fiind fermecătoare", cu puterea de a înhăma, „cu frâne de lână", „doao pregroaznice bale" la căruţa cu care „văzduhul străbate" (411, pp. 182-184).

*

Acelaşi tip de *pattern of mind* pare să fi supravieţuit în credinţele vrăjitoarelor din Europa medievală, doar că cel legat erotic – pentru a-i câştiga bunăvoinţa şi colaborarea – nu mai este balaurul (*draco*), ci înlocuitorul

creştin al acestuia (*dracul*). Timp de jumătate de mileniu – între secolul al XIII-lea (în 1275, la Toulouse, a avut loc prima ardere pe rug a unei vrăjitoare pentru presupuse relaţii sexuale cu diavolul) şi secolul al XVIII-lea – sunt atestate nenumărate execuţii pentru acest delict în Europa Occidentală şi Centrală, inclusiv în Transilvania. La noi a supravieţuit zicala „Baba e calul dracului”. Explicaţia cea mai probabilă a acestor experienţe extatico-erotice este accesul la inconştient, pe care vrăjitoarele îl forţau prin folosirea unsorilor halucinogene extrase mai ales din plante din familia solanaceelor (107, pp. 76-81).

Unul dintre cele cincisprezece delicte de care se făceau vinovate vrăjitoarele era considerat a fi „împerecherea cu diavolul”, cum scria Jean Bodin la sfârşitul secolului al XVI-lea (*La démonomanie des sorcières*, 1581), cu toate că, în acea epocă, începeau să se audă voci – precum cea a celebrului Johann Wier – care încercau să convingă Inchiziţia că „toate poveştile ce vor să demonstreze relaţiile trupeşti cu diavolii sunt mincinoase” şi că vrăjitoarele sunt nişte biete femei psihopate care au nevoie de îngrijiri medicale şi nu de procese inchizitoriale (*Des prestigiis daemonum et incantiones ac veneficiis*, 1563).

Revenind la miturile şi legendele privind eroul care salvează fecioara din ghearele balaurului, trebuie remarcată conotaţia erotică a raportului dintre balaur şi eroină: ultima este dată celui dintâi pentru a fi iubită, nu mâncată. În primul rând, victima oferită monstrului nu este niciodată un bărbat, ci o femeie. Mai mult decât atât, ea trebuie să fie tânără, frumoasă şi, mai ales, virgină. De regulă, fecioara-victimă este expusă goală sau îmbrăcată în straie de mireasă în locul unde vieţuieşte balaurul. Aspectul marital este evident în unele versiuni ale legendei, ca în cea arhaică românească, de la începutul secolului al XVII-lea. În vederea expunerii prinţesei pe malul iezerului în care sălăşluieşte zmeul, împăratul îşi „podobeşte” fata „cu aur şi cu argint, ca şi la nuntă”, şi-i spune: „O, dragă fiica mea […], zmăul hi-va mie junere [=

ginere]” (288). Vezi *Indexul de motive mito-folclorice* întocmit de Stith Thompson: motivele *T111. Marriage of mortal and supernatural being* („Căsătoria unei muritoare cu o fiinţă spranaturală”) şi *T118. Girl married to (enamored of) a monster* („Fată măritată cu [înamorată de] un monstru”) (1, pp. 352, 354).

Un alt element erotic din economia legendei este dezlegarea brâului de pe talia fetei (formă simbolică a nudităţii) şi apoi legarea balaurului cu brâul, act prin care monstrul fioros este îmblânzit („ca un câine blând”, „bala vine ca mielul” etc.), lipsit de putere, supus erotic, cu alte cuvinte, legat pe cale magico-erotică. Arhaicele valenţe erotice ale brâului au supravieţuit şi în folclorul mitico-ritual românesc: fie că e vorba de „baierul de zmeu” (remediu magico-erotic al fetelor împotriva *Zburătorului*), fie de „brâul fecioarelor” (simbol al castităţii miresei, care era dăruit mirelui în preajma nunţii, dacă nu chiar în patul nupţial) (***683***). În favoarea unui asemenea context simbolic este suficient să amintesc – din mitologia hagiografică franceză – legenda legării dragonului Tarasque de către Sfânta Martha nu cu brâul, ci cu propria-i centură virginală. Scoaterea centurii de castitate şi legarea (la propriu) a monstrului cu ea sunt gesturi a căror semnificaţie nu este decât foarte vag mascată: Sfânta Martha îi oferă propria sa virginitate dragonului, în vederea legării magico-erotice a acestuia.

18. Sf. Martha legând dragonul Tarasque

Ulterior, când a apărut motivul mitic *eroul răpune monstrul şi o salvează pe fecioară* (647), aspectul erotic al relaţiei nu a dispărut, ci doar s-a reaşezat în forma triunghiului clasic: învingându-l pe balaur, eroul preia dreptul de a se căsători cu eroina (vezi legendele Perseu şi Andromeda, Heracles şi Hesiona, Sfântul Gheorghe şi prinţesa etc.). În poemul epic persan *Şah-Namé* (Firdusi, *Cartea regilor*, cca 1000 e.n.), dragonul Aždahāk le răpeşte pe cele două fiice ale suveranului şi se căsătoreşte cu ele. Ulterior, regele Farīdūn îl ucide pe balaur şi le eliberează pe cele două surori, luându-le la rândul său de soţii (105, p. 337).

Se pare că motivul mitic *potolirea foamei monstrului* a înlocuit motivul mai arhaic *potolirea foamei sexuale* a acestuia. În unele texte mito-folclorice a supravieţuit unul dintre aceste miteme, în altele celălalt. În fine, în a treia situaţie, cea mai interesantă – când substituirea nu s-a produs complet –, au supravieţuit ambele motive: monstrul mănâncă fata, după ce o iubeşte, sau nu mănâncă fata, pentru că o iubeşte. Astfel, într-o legendă bănăţeană, „la o fântână, balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare după ce o iubeşte” (289, p. 482), iar într-un basm

rusesc, „zmeul a apucat-o pe fata de împărat şi a târât-o în bârlogul lui, dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, aşa că a luat-o de nevastă” (203, p. 315).

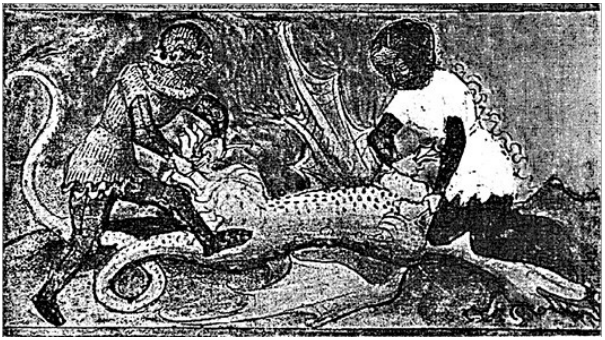
19. Miniatură dintr-un manuscris bizantin (*Psaltirea Hludov*, secolul al IX-lea). Reprezentarea falică a cozii evidenţiază caracterul erotic al relaţiei dintre inorog şi fecioară

Interesant este felul cum apare motivul mitic în discuţie în colindele româneşti de fată mare: fie de tip „Bourul (cerbul) cu leagăn între coarne”, în care fecioara domoleşte o fiară devastatoare ţesând, brodând şi torcând (aluzii la legare), fie de tip „Peştele şi mreaja fetei”, în care eroina leagă, cu o plasă (mreajă) împletită de ea, un „peşte (duh) de mare” distrugător (o ipostază a lui *draco marinus*) (80, pp. 232 ş.u.). Conotaţia erotică a acestor colinde rezultă din chiar caracterul lor nupţial şi din finalitatea scenariului: odată legat, animalul este sacrificat (eventual, de un erou secundar şi anonim). Din carnea animalului se prepară ospăţul de nuntă, din oasele lui se face casa mirilor (un ecou al „mitului de întemeiere”, de data aceasta, a unei noi familii, a unui nou cămin etc.).

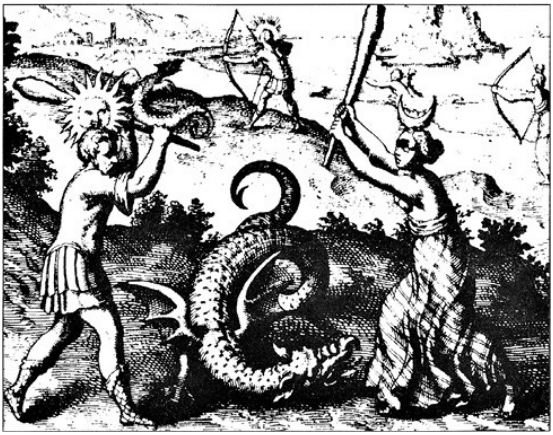
20. Vânători ucigând unicornul ţinut în braţe de fecioară (miniatură din *Historia animalium cum picturis*, secolul al XVI-lea)

Legenda medievală a prinderii unicornului conţine, de asemenea, un act explicit de fermecare erotică a fiarei. O fecioară frumoasă este trimisă în pădure să ademenească fiorosul unicorn. Acesta se îndrăgosteşte de ea, se apropie, îşi aşază capul cu cornul falic în poala ei şi adoarme. În acest caz, legarea erotică a monstrului este atât de evidentă, încât dispare complet metafora legării cu legături fizice. Abia după aceea apare vânătorul (acelaşi personaj secundar şi anonim), care îl leagă pe unicornul vrăjit, îl duce în cetate şi-l ucide. Diversele exegeze simbolice ale legendei nu au ratat conotaţiile sale erotice. Pentru teologii creştini, această poveste este o parabolă a *Imaculatei concepţiuni*, eroina fiind o întruchipare a Fecioarei Maria, iar unicornul simbolizând Duhul Sfânt. Pentru alchimişti, eroina reprezintă aspectul pasiv şi feminin al mercurului, în timp ce unicornul întruchipează forţa sălbatică şi virilă a aşa-numitului *spiritus mercurialis.* Întâlnirea lor erotică este *coniunctio oppositorum*, iar dragostea lor are ca rod aurul alchimic, de natură androgină (648). Atunci când, în iconografia alchimică medievală, mercurul este reprezentat de un balaur, acesta

este legat (sau ucis) de eroină (Luna, argintul) şi de erou (Soarele, aurul) (***649***).



21. Miniatură din manuscrisul alchimic *Aurora consurgens* (secolul al XIV-lea)



22. „Fratele” (Soarele) şi „sora” (Luna) răpunând balaurul (alegorie alchimică de Michael Maier, *Scrutinium Chymicum*, 1617)

23. „Forţa” magico-erotică. Fecioara răpunând leul în postura clasică a lui Samson (carte de divinaţie Tarot nr. 11)

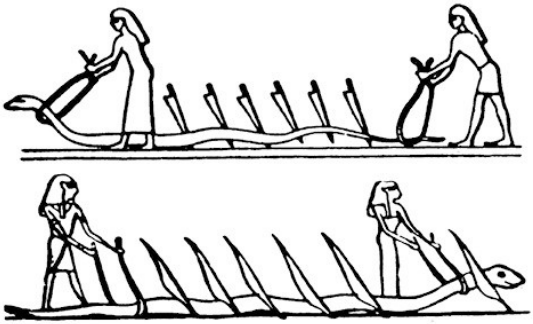
În fine, imaginea unei fecioare îmblânzind o fiară a devenit emblematică şi în cărţile medievale de divinaţie, Tarot. În *Arcana majora*, imaginea cu numărul 11 reprezintă o fată – purtând pălăria magicianului de la numărul 1 – care răpune cu mâinile goale un leu fioros. Eroina pare să fi preluat atributele războinice ale eroului, odată ce este figurată în postura clasică a lui Samson sau Heracles răpunând leul şi odată ce imaginea este denumită *Forţa*. Dar comentatorii simbolismului cărţilor de Tarot consideră că este vorba de „forţa dragostei”, „cea mai puternică din lume; care copleşeşte şi învinge totul” (650).

Tipologia răpunerii monstrului

Am acum suficiente date pentru a încerca să prezint forma iniţială, arhetipală a mitului, dar şi pentru a schiţa felul cum a evoluat/involuat scenariul mitic de la acest presupus „nivel zero”.

0) „Nivelul zero” este probabil mitul cosmogonic. Zeul suprem, androgin, creează Cosmosul prin ordonarea Haosului. De regulă, zeul realizează cosmogeneza printr-un complex de acţiuni sau printr-o acţiune complexă

îndreptată împotriva monstrului primordial: acesta este vrăjit (legat) cu mijloace magice şi ucis cu mijloace războinice. În această entitate divină supremă se regăsesc topite toate contrariile (*coniunctio oppositorum*): masculin şi feminin, războinic şi magic etc.



24. Gesturi de apărare magică din iconografia egipteană. Cu cuţite înfipte în trup, şarpele-balaur este legat de gât de un personaj feminin şi de coadă de un personaj masculin (imagini de pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea, secolul al XII-lea î.e.n.)

1) Pentru omul arhaic, o entitate unică şi bisexuată este o imagine abstractă, fără corespondent în natură. Ea a fost înlocuită cu o imagine mai concretă şi mai naturală: un cuplu de entităţi sexualizate (masculin şi feminin). Androginia primordială a fost scindată într-un cuplu de principii cosmologice, figurat printr-un cuplu de zei (zeu şi zeiţă) sau de eroi (făt şi fată) (***651***). În mod firesc, valenţele masculine şi războinice ale divinităţii primordiale au fost trecute în contul zeului/eroului, iar cele feminine şi magice în contul zeiţei/eroinei. Cuplul Iason şi Medeea întruchipează cel mai bine acest palier al evoluţiei scenariului mitic. Numai cu ajutorul Medeei (prototipul eroinei vrăjitoare) reuşeşte Iason (prototipul eroului războinic) să înjuge (lege) taurii de aramă şi să adoarmă („lege”) balaurul care păzea *lâna de aur*. Probabil că tot aici se încadrează şi forma arhaică a legendei *Tezeu şi Ariadna* vs *Minotaur* (652).

2) Pierzându-se semnificaţia cosmogonică a scenariului mitic şi, implicit, justificarea înfruntării cu monstrul, o altă motivaţie s-a impus: eroina devine victimă a balaurului, justificând astfel intervenţia războinică a eroului. Eroina, însă, nu-şi pierde total prerogativele magice; ea îl ajută pe erou, legându-l pe monstru. Este cazul legendei *Sf. Gheorghe şi fecioara răpunând balaurul.*

25. Paolo Uccello, *Sf. Gheorghe şi balaurul legat de fecioară* (detaliu), pictură, 1456

3) Eroina îşi pierde complet rolul activ şi atributele magice, rămânând doar cu un rol pasiv şi ancilar: victimă a monstrului. Eroul răpune singur balaurul prin mijloace strict războinice. Vezi legendele Perseu şi Andromeda, Heracles şi Hesiona, balada românească *Iovan Iorgovan* şi forma uzuală a legendei *Sf. Gheorghe draconoctonul* (în care fecioara nu intervine asupra balaurului).

4) Dispare complet eroina din economia mitului, dar nu şi atributele sale magice, care sunt adăugate la atributele războinice ale eroului. Vezi legendele mai multor sfinţi creştini, care lovesc un balaur (sau un taur sălbatic) cu cârja episcopală şi-l leagă de grumaz cu stola sau cu alt accesoriu vestimentar: Sf. Marcel (unul dintre patronii Parisului), Sf. Romain, Sf. Julien, Sf. Clément etc. din mitologia creştină franceză şi Sf. Silvestru din cea italiană

(653).

26. Sf. Marcel ţinând dragonul în lesă şi lovindu-l cu cârja episcopală

5) Dar nu numai rolul eroinei a involuat până la dispariţie, ci şi rolul eroului. În unele cazuri, el devine un personaj secundar, anonim, şters şi lipsit de eroism, eroina fiind cea care răpune monstrul cu mijloace magico-erotice. Vezi legenda vânării unicornului.

6) În alte cazuri, eroul dispare complet din scenariu. Câteodată, prerogativele războinico-virile ale acestuia trec în contul eroinei, alături de cele magico-erotice. Vezi imaginea eroinei răpunând leul în cărţile de Tarot, legendele sfintelor Martha şi Marguerita, colinda românească „Peştele şi mreaja fetei” etc.

Patria vs Matria

În fine, se impun unele comentarii (inevitabil schematice) din perspectiva antropologiei culturale de gen. Am văzut că, în economia mitului, cuplul erou-eroină, zeu-zeiţă sau sfânt-sfântă a fost iniţial o re-prezentare, o în-trupare a unui cuplu de principii cosmologice complementare: masculin şi feminin (precum, *mutatis mutandis*, *yin* şi *yang* în cosmologia chineză arhaică). Este o divizare firească, având în vedere scindarea sexuală a întregii naturi. Regulile spaţiului biologic au operat în

spaţiul mitologic.

În legendele analizate, femeia răpune monstrul pe cale magică, iar bărbatul pe cale războinică. Şi această bipolaritate este simptomatică. Nu este nevoie să insist prea mult asupra faptului că gesturile prin care monstrul este de regulă legat (prin ţesere, toarcere, împletire, înfăşurare etc.) sunt specific feminine (654; 655). Istoria tehnicii şi a civilizaţiei ne oferă suficiente argumente că ţesutul şi toate activităţile înrudite au fost (şi au rămas) îndeletniciri eminamente feminine. „La poulle qui chante, la fille qui siffle, le gars qui file, le coq qui pond" sunt – pentru înţelepciunea poporului – situaţii aberante, care compromit ordinea socială şi chiar echilibrul cosmic (655, p. 67). Datele mitologice confirmă concluzia de mai sus: ţesutul (torsul, cusutul, împletitul etc.) şi uneltele respective sunt, cu rare excepţii (***656***), inventate şi patronate de zeiţe sau de eroine legendare.

Acestor concluzii de antropologie culturală li se adaugă cele de antropologie lingvistică: vezi înrudirea semantică şi fonetică dintre germ. *weib* („femeie, nevastă") şi germ. *weben* („a ţese") sau engl. *web* („ţesătură"), ori dintre engl. *wife* („nevastă") şi engl. *to weave* („a ţese") sau, în limbile scandinave, *vefinn, veifa, vefja* („a înfăşa, a înfăşura, a învеli").

Pe de altă parte, participând la „misterul (pro) creaţiei", femeia pare a fi mai aptă să intuiască misterul sacru. „În sfera religioasă – notează Paul Evdokimov – femeia este sexul tare" (657). În societăţile tradiţionale, ea este mai aproape de magie şi de religie, de tot ceea ce ţine de credinţe şi obiceiuri, de superstiţii şi tradiţii. „Din acest punct de vedere, al celei mai de temei probleme filosofice, cea a vieţii şi a morţii – scria sociologul Henri H. Stahl –, satul, departe de a fi *al copiilor*, cum crede Blaga, este, dimpotrivă, *al babelor*, adică al mamelor şi bunicelor" (658). Femeia este cea care le transmite copiilor, odată cu şi prin limbă. Şi nu este deloc întâmplător faptul că limba în care comunicăm şi gândim, în care visăm şi ne rugăm o numim „limbă maternă", şi nu „paternă".

Spunem, în schimb, „patria”, şi nu „matria”. Pentru mentalitatea arhaică şi tradiţională, pământul este sălaşul de veci al „taţilor” (*patris*), al stră-moşilor. Pe de altă parte, acest pământ este lucrat (cu unelte tranşante) şi apărat (cu arme tranşante) de către bărbat. „Armele” cu care femeia apără *patria* sunt de altă natură, dar nu mai puţin esenţiale. Din perspectiva mentalităţii tradiţionale, ea era percepută ca fiind elementul „imobil” şi „conservator” (fără sensuri peiorative); ea rămâne legată de „centrul” orizontului spaţial, de casă (de „vatra casei”), de familie; ea naşte şi creşte copii; ea menţine şi transmite tradiţia familiei şi, implicit, a tribului/neamului. Dacă bărbatul era considerat a fi „capul familiei”, atunci femeia era „sufletul” ei (dacă aş căuta sintagme echivalente în limbajul societăţii postindustriale, aş putea spune că bărbatul răspundea de *hardware*, iar femeia de *software*).

Revenind la legendele şi miturile comentate mai sus, voi conchide că acţiunea magică a eroinei/zeiţei şi, respectiv, cea războinică a eroului/zeului asupra balaurului sunt la fel de importante şi de decisive. Cu alte cuvinte, cele două acţiuni sunt complementare (niciuna dintre ele n-ar fi avut sorţi de izbândă fără să fie dublată de cealaltă), fiind egale în valoare absolută, chiar dacă sunt esenţial diferite.

13. „Fecioara veninoasă” şi *gynophobia*

Vaginul otrăvit în legendele lui Alexandru Macedon

Este inutil să deschid aici imensul dosar al succesului de care s-a bucurat *Istoria lui Alexandru cel Mare* în spaţiul euro-asiatic. Foarte îndrăgit a fost acest roman popular şi în ţările române începând cu secolul al XVI-lea, şi asta de la vlădică până la opincă. Cam de atunci, din a doua jumătate a secolului al XVI-lea, se observă o creştere semnificativă în onomastica boierească şi domnească a numelor Alexandru şi Roxana/Ruxandra. Fenomenul este cu atât mai interesant cu cât ambele nume sunt aşa-zicând „păgâne”, necreştine, neavându-şi originile nici în Vechiul, nici în Noul Testament. Domnitorii şi marii boieri, episcopii

şi boiernaşii, popii şi călugării, negustorii şi târgoveţii se delectau citind *Alexăndria*, copiată, tradusă sau rescrisă în româneşte. Paradoxal, cei mai critici cititori ai romanului popular au fost cronicarii noştri. Lor le displăcea taman ceea ce celorlaţi cititori le plăcea cel mai mult. Şi anume fascinanta combinaţie dintre *fiction* şi *non-fiction*, dintre întâmplările reale, istorice pe care le-a traversat Alexandru în campania sa asiatică şi legendele fabuloase puse pe seama lui.

Care istorie se chiamă „Alexandrie" (Însă nu „Alexandrie" de ceale pline de basme, ci „Alexandrie" adevărată) (mss, cca 1650) (241, p. 16).

Şi cronicarul Miron Costin făcea deosebirea între „Alexandriea cea adevărată" şi cea „plină de basne şi scornituri":

Scrie Plutarh, vestit istoric la viaţa lui Alexandru Makedon, carele au scris „Alexandriea" cea adevărată [= Viaţa lui Alexandru], nu basne, cum scrie o „Alexandrie" din grecie ori dintr-alte limbi scoase pe limba românească, pline de basne şi scornituri (241, p. 17).

Formula a devenit un clişeu. Pentru Nicolae Costin, *Alexandria*, „ce-i pre limba românească", era „mincinoasă, plină de basne", iar pentru Constantin Cantacuzino era

O aflare de o mare grămadă de minciuni […] după care umblă norodul acesta, rătăcindu-să şi cred celea ce niciodată de crezut nu sunt (115, I, pp. 282-283).

La nivelul secolelor XVII-XVIII, cărturarii români nu înţelegeau încă faptul că „basnele", fie ele şi „pline de scornituri", nu se nasc *ex nihilo*. Ei nu realizau că ele, chiar dacă nu au semnificaţii istorice propriu-zise, au semnificaţii de istorie culturală cel puţin la fel de importante.

*

Probabil că cele mai interesante isprăvi legendare puse pe seama lui Alexandru cel Mare sunt cele petrecute în spaţiul cvasimitologic al Indiei/Asiei. Cu un alt prilej am comentat una dintre aceste legende, şi anume întâlnirea dintre regele macedonean şi brahmanii *gymnosofişti*

(„înţelepţi-goi”), deveniţi „rohmani” (sau „blajini”) în mitologia folclorică românească (242; 243).

O altă legendă percutantă din ciclul „Alexandru Macedon şi minunile Indiei/Asiei” este cea referitoare la „fecioara veninoasă”. Se spune că suverana unui regat din nord-vestul Indiei (probabil Gandhāra) şi-a hrănit fiica cu otravă şi, când aceasta a crescut mare şi frumoasă, a trimis-o să facă dragoste cu Alexandru cel Mare, ca să-l omoare cu propriile ei toxine. Înţeleptul Aristotel – maestrul regelui macedonean – şi-a dat seama de stratagemă şi a reuşit să oprească asasinatul, punând un alt tânăr să se culce cu fecioara veninoasă.

Similară cu această legendă este cea referitoare la întâlnirea lui Alexandru cel Mare cu regina amazoanelor, Talestris (Talistrada în *Alexandria* tradusă în româneşte în 1790) (575, p. XXXIV). Şi în acest caz vine la Alexandru Macedon o fecioară frumoasă, şi ea se oferă să se culce cu marele împărat. Dar, de data aceasta, nu moartea unui om este vizată, ci naşterea lui. Scopul împerecherii nu este de a-l omorî pe împărat, ci de a face cu el un copil, viitor împărat. Cuplarea reginei amazoanelor cu împăratul macedonean are în vedere un produs *eugenetic*, un copil cu gene foarte bune. Alexandru cel Mare acceptă provocarea, după cum consemnează Diodor din Sicilia:

Fermecat de cele auzite, împăratul petrecu 13 zile cu amazoana, iar apoi, copleşind-o cu daruri şi onoruri, o trimise în patria sa (44, p. 282; 46, pp. 87-89).

Revenind la legenda fecioarei veninoase, ea a circulat în diferite forme, în diferite epoci şi în diferite limbi: în arabă (în secolele VIII-IX), în greacă şi latină (în secolele XII-XIII) etc. Legenda a ajuns astfel în foarte populara colecţie medievală de poveşti *Gesta Romanorum* (în secolul al XIII-lea). Iată pasajul care mă interesează acum, extras din prima ediţie tipărită a acestei antologii, apărută la Utrecht (Olanda) în 1473:

Regina din nord [ul Indiei] şi-a hrănit fiica din leagăn cu un anumit tip de otravă mortală. Când a crescut mare a fost considerată atât de frumoasă, încât simpla ei vedere îi

transforma pe mulţi bărbaţi în nebuni. Regina şi-a trimis fiica la Alexandru [cel Mare] ca să se căsătorească cu el. Acesta n-o cunoscuse până atunci pe fecioară, dar de îndată ce a văzut-o s-a îndrăgostit nebuneşte de ea, dorind cu multă ardoare să o posede. Dar Aristotel, observând slăbiciunea regelui, i-a spus: „Să nu o atingi, pentru că, dacă o vei face, vei muri cu siguranţă. Ea a fost hrănită cu cea mai toxică hrană, ceea ce am să-ţi dovedesc imediat. Este aici un răufăcător, care a fost deja condamnat la moarte. El se va împerechea cu ea şi vei vedea curând adevărul previziunilor mele". În consecinţă, inculpatul a fost adus fără întârziere la faţă şi, de îndată ce a atins buzele ei, a murit, după ce mai înainte tot corpul i s-a impregnat cu otravă (244, p. 87).

Acest text din secolul al XV-lea merită câteva comentarii. În primul rând, obiceiul de a intoxica în fiecare zi organismul cu cantităţi mici de otravă (un fel de „contra-otravă") este atribuit pentru prima dată lui Mithridate al VI-lea Eupator, zis „cel Mare", crudul suveran al Pontului (112-63 î.e.n.). El ar fi inventat o reţetă specială, *theriaca* (venin de viperă + opiu + alte câteva zeci de ingrediente), cu care îşi obişnuia zilnic corpul pentru a deveni imun la otravă. În literatura de specialitate, acest obicei a preluat numele anticului rege al Pontului: *mithridatism*. Plinius cel Bătrân a descris o reţetă de *theriacă*, „gravată în versuri în templul lui Esculap din Cos", care era folosită ca „antidot împotriva tuturor animalelor veninoase" (*Naturalis Historia* XX, 100, 264) (125, p. 75). Singurul venin care nu putea fi anihilat prin această metodă – continuă Plinius – era cel produs de aspidă (pentru veninul letal al aspidei, vezi 27, pp. 173-179).

Diferenţa dintre cele două legende (cea a lui Mithridate cel Mare şi cea a lui Alexandru cel Mare) este însă esenţială. Regele Mithridate ingera toxine pentru a se imuniza de frica otrăvirii sale de către adversari. Era deci o utilizare „defensivă" a metodei autootrăvirii. În schimb, prinţesa indiană din legenda lui Alexandru Macedon folosea în mod „ofensiv" această metodă. Fiica reginei din

nordul Indiei era hrănită cu otravă pentru a deveni o armă ucigătoare împotriva adversarilor regatului, împotriva bărbaţilor care o posedau sexual. Femeia fatală devenea astfel letală. În „motivelnicul” compus de etnologul american Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937) cele două motive sunt tratate separat: *F959.6.2. Immunity to poison by eating poison* („Imunitate faţă de otravă prin ingerare de otravă”) şi *F582. Poison damsel. Woman nourished on poison is fatal to her husbands* („Fecioara veninoasă. Femeia hrănită cu otravă este fatală pentru soţii ei”).

Unii comentatori consideră că obiceiul de a folosi în India o „fecioară veninoasă” pentru a lichida adversari politici ar fi fost real înainte şi în timpul Imperiului Maurya (321-185 î.e. n), deci şi în epoca în care Alexandru Macedon a întreprins campania sa indiană (327-326 î.e.n.). Ulterior, motivul a intrat în folclor, în mitologia populară şi în literatura veche, unde este într-adevăr bine reprezentat. Etnologul orientalist Norman Mosley Penzer (*Poison-damsels*, 1952) a susţinut originea indiană a acestui motiv, care s-ar fi răspândit, prin *difuziune*, în alte spaţii mito-culturale (245 şi 259). Într-adevăr, o veche legendă hindusă spune că un daimon *asura* a luat înfăţişarea soţiei zeului Şiva, zeiţa Pārvatī, cu un vagin prevăzut cu dinţi, pentru a-l seduce şi omorî pe zeu (262, p. 188). Este un bun exemplu de înrudire a celor două motive mitice, „fecioara veninoasă” şi *vagina dentata*.

În al doilea rând, în majoritatea legendelor referitoare la „fecioara veninoasă” (*viṣakanyā*; *viṣa* = „otravă”, *kanyā* = „fecioară”) sau „femeia veninoasă” (*viṣanganā*), aceasta îşi ucide partenerul sexual prin fluide produse în vagin (sânge, secreţii etc.) sau în gură (salivă, mai rar respiraţie etc.). La fel se întâmplă şi în varianta citată mai sus: „De îndată ce a atins buzele ei, [bărbatul] a murit”. Totuşi, în unele versiuni arhaice indiene ale legendelor referitoare la „fecioara veninoasă” se spune că aceasta ucide prin transpiraţia ei otrăvitoare:

Ea face ca penisul să cadă ca un fruct copt de pe

tulpină

Şi atingând [pe bărbat] ea îl omoară cu sudoarea când se împerechează cu el (246, p. 422).

S-ar putea crede că, în cazul „fecioarei veninoase”, nu doar cele două orificii (vaginal şi bucal) sunt letale, ci şi suprafaţa corpului. Totuşi, având în vedere contextul actului sexual, cercetătorul Rahul Peter Das a ajuns la concluzia legitimă că „sudoare” ar fi, anume în acest caz, un termen metaforic. El s-ar referi de fapt la secreţia mucoasei vaginale din timpul actului sexual, secreţie menită să lubrifieze acuplarea (246, pp. 223, 422). Gura şi vaginul rămân organele ucigătoare cu care este dotată „fecioara veninoasă”, vaginul ei acţionând adesea castrator, ca o gură care secţionează penisul cu dinţii: „Ea face ca penisul să cadă”. *Gynophobia* (lat. *horror feminae*) se reduce la *vaginophobie*. Frica bărbatului de a penetra vaginul este o temă străveche, decelabilă chiar şi în rugăciunile de dragoste rostite de femeile asiro-babiloniene: „Intră în mine. Nu-ţi fie teamă! Şi mădularul să ţi se învârtoşeze! din porunca lui Iştar, Zeiţa Dragostei” (327, p. 21). Există o înrudire, chiar o suprapunere parţială a motivului „fecioara veninoasă” cu motivul *vagina dentata* (vezi capitolul următor).

Moartea defloratorului de rangul doi

Un alt pasaj plin de semnificaţii din legenda îndrăgostirii lui Alexandru cel Mare de toxica prinţesă indiană este stratagema adoptată de filosoful Aristotel, magistrul eroului macedonean. Acesta pune în patul „fecioarei veninoase”, în locul marelui rege Alexandru, pe un umil infractor. Acesta din urmă moare otrăvit de secreţiile toxice ale fecioarei. Dar asta este mai puţin important, pentru că, oricum, el fusese „deja condamnat la moarte”.

Mai important este faptul că bărbatul anonim şi umil acţionează ca un *degustător* (lat. *praegustator*), adică precum un sclav care gustă mâncarea şi băutura împăratului ca să verifice dacă nu au fost cumva otrăvite de vreun adversar. Dacă în hrană a fost pusă otravă,

servitorul moare intoxicat în locul împăratului, aşa cum a murit şi umilul infractor în locul lui Alexandru Macedon. Acesta este sensul cuvântului *praegustator* folosit, de pildă, de istoricul roman Suetoniu. Cicero însă a utilizat termenul *praegustator* la figurat: „cel care se înfruptă mai întâi din plăceri”. Cu această semnificaţie a folosit cuvântul şi istoricul Lactantius. Biograful creştin a spus că împăratul roman Maximinus Daza (305-313), exercitând *ius primae noctis* şi dezvirginând miresele înaintea mirilor, juca rolul de *praegustator*: *ut ipse in omnibus nuptiis praegustator esset*.

Daza introdusese obiceiul […] ca el însuşi să fie primul care, în orice căsătorie, gustă plăcerile [din noaptea nunţii] (Lactantius, *De mortibus persecutorum* 38, 4) (12, pp. 128-129).

Motivul legendar „fecioara veninoasă” este evident o alegorie pentru *gynophobie*, pentru *vaginophobie*, pentru „teama de castrare” (engl. *castration anxiety*, germ. *Kastrationsangst*, în termenii lui Sigmund Freud). Este o legendă care duce la limită credinţa foarte răspândită că, în general, „orice fecioară este periculoasă”. O legendă care enunţă explicit teama indefinită, difuză a bărbatului în faţa pericolelor presupuse ale dezvirginării unei fete. Fecioara este râvnită şi temută. Aşa cum am văzut, sângele himenal (ca şi cel menstrual) este perceput ca fiind un element foarte otrăvitor, misterios şi malign. Iată opinia lui Roger Caillois în această privinţă:

Aproape pe plan universal, deflorarea a fost considerată periculoasă. Romanii se mulţumeau să invoce în acest scop pe zeiţa protectoare Pertunda, altfel nu se risca o asemenea operaţiune, de teama de a nu muri. Frecvent [pentru dezvirginare] se foloseşte un înlocuitor, străin, prizonier de război sau [un] personaj consacrat, rege sau preot. În special aici îşi află originea celebrul „droit du seigneur” (130, p. 73).

Cam aceasta este situaţia în legenda întâlnirii în India dintre Alexandru Macedon şi „fecioara veninoasă” (*vişakanyā*). Personajul umil, un infractor de duzină, aflat

oricum la hotarul dintre viaţă şi moarte (fiind „deja condamnat la moarte”), este cel pus să se culce cu *vişakanyā* pentru a prelua toate pericolele pe care le presupune deflorarea prinţesei otrăvite. Nu mai este suveranul („unsul lui Dumnezeu”) cel care se sacrifică. De data aceasta este sacrificat un om simplu, de care comunitatea se poate dispensa.

Cu un alt prilej, am analizat acest proces de degradare de-a lungul secolelor a calităţii fiinţelor umane jertfite în mod ritual, de la oameni din elita societăţii la cei „de rangul doi”: sclavi, infirmi, prizonieri, alogeni (247; vezi şi 248). Când ritualul şi-a pierdut din actualitate şi când preţul uman a fost considerat a fi prea mare, criteriile de alegere a victimei sacrificate s-au modificat şi ele, aceasta fiind aleasă dintre prizonieri, condamnaţi, străini, sclavi, infirmi etc. Acest fenomen de involuţie poate fi decelat, de pildă, şi la sacrificiile umane rituale practicate de geto-daci. Iniţial cel jertfit trebuia să fie „cel mai frumos şi mai bun dintre geţi” (Enea din Gaza, *Teofrast*) sau „cel mai vrednic dintre cei ce se îndeletnicesc cu filosofia” (Clement din Alexandria, *Stromate* IV, 8). Ulterior, victimele acestui „cult sălbatic” al geţilor erau prizonierii străini (Iordanes, *Getica* 41).

*

Privind diacronic, chiar şi în *Istoriile* lui Herodot se pot găsi informaţii referitoare la moravuri sexuale asemănătoare. Fetele asiro-babilonienilor, de pildă, nu se măritau fecioare. Înainte de căsătorie, ele erau dezvirginate de vreun „bărbat străin”. Actul ritual se producea în templul zeiţei dragostei şi fertilităţii Mylitta-Iştar, pe care Herodot a identificat-o cu Afrodita. Părintele istoriei susţine că a văzut cu ochii săi astfel de ritualuri în Babilon. Dar pentru un grec din secolul al V-lea î.e.n., fie el şi istoric, ele nu (mai) aveau vreun înţeles. Nemaiavând o semnificaţie rituală, faptele au fost abordate de părintele istoriei dintr-o perspectivă morală. Numindu-l „cel mai ruşinos dintre obiceiurile pe care le au babilonienii”, Herodot l-a descris astfel:

Fiecare femeie din ţinut are datoria, o dată în viaţă, să stea în templul Afroditei şi să se dea unui bărbat străin. […] Bărbatul n-are de ce să se teamă că va fi respins; legea nu îngăduie acest lucru. După ce s-a împreunat cu acel bărbat, dezlegată de orice îndatorire faţă de zeiţă, [fata] se întoarce acasă şi, din clipa aceea, n-o mai poţi ademeni nici chiar de-ai acoperi-o cu aur. […] Cele [= fetele] frumoase la faţă şi bine făcute se întorc repede acasă, dar cele slute aşteaptă mult şi bine, nefiind în stare să îndeplinească cerinţa legii; sunt unele care aşteaptă până şi trei, patru ani (*Istorii* I, 199) (10, pp. 108-109).

În acest din urmă pasaj Herodot nu vorbeşte despre fete fecioare, ci de femei (poate *hierodule*), şi nu aminteşte anume de actul dezvirginării, înfăptuit de bărbaţii străini. Totuşi, se pare că este vorba de deflorarea rituală a fecioarelor de către bărbaţi străini în incinta templului zeiţei fecundităţii. La fel consideră şi Adelina Piatkowski, o bună comentatoare a *Istoriilor* lui Herodot:

Dacă ştirea lui Herodot despre obligaţia oricărei femei de a trece prin templul Mylittei [= Afrodita = Iştar] este exactă, faptul înseamnă că la Babilon, la începutul secolului al V-lea î.e.n., mai dăinuia încă tradiţia orientală că orice fată este datoare să-şi sacrifice virginitatea zeiţei fecundităţii (10, p. 425, n. 461).

Ritualuri religioase similare cu cele asiro-babiloniene sunt atestate în Orientul Apropiat şi în centrul-estul bazinului mediteraneean: la „fetele” lydienilor (Herodot, *Istorii* I, 93-94) şi la cele din Cipru, insula zeiţei Afrodita (Herodot, *Istorii* I, 199), precum şi la „fiicele încă fecioare” ale armenilor (Strabon, *Geografia* XI, 14, 16). În jurul anului 20 e.n., istoricul roman Valerius Maximus, referindu-se la un trib etrusc din localitatea Volsinii (în apropiere de Bolsena, oraş în Italia Centrală), relatează faptul că, înainte ca o fecioară să se mărite cu un om liber, ea trebuia să fie întâi dezvirginată de un sclav (*Facta et dicta memorabilia* IX, 1; capitolul *De luxuria et libidine*). Revolta localnicilor, cauzată de această cutumă, a dus la distrugerea oraşului în anul 264 î.e.n. Este aproximativ

epoca lui Alexandru cel Mare.

În fine, istoricul creştin Lactantius relatează că, pe la începutul secolului al IV-lea e.n., împăratul roman Maximinus Daza (care, aşa cum am văzut, practica *ius primae noctis*) „îi căsătorea pe sclavii săi cu tinere fete, născute din părinţi liberi, încă virgine" (*De mortibus persecutorum* 38, 5) (12, p. 129). Este, în acest caz, o transferare a privilegiilor sexuale ale împăratului nu numai către „tovarăşii săi", dar şi către sclavii săi.

Ecouri în Evul Mediu

Este interesant de văzut dacă există urme şi ecouri ale unor astfel de obiceiuri în Eurasia medievală. Aş începe cu mărturia veneţianului Marco Polo, de la sfârşitul secolului al XIII-lea, despre moravurile populaţiilor întâlnite de el în călătoria spre China. Este vorba despre folosirea în Orient a unui om „de rangul doi" pentru deflorarea unei fete. Având în vedere pericolele dezvirginării unei fecioare, aşa cum erau ele percepute de către tibetani, călătorul veneţian notează următoarele:

Niciun bărbat din ţinut [= Tibet] n-ar lua de nevastă o fecioară [...]. De aceea fac în aşa fel încât, atunci când trece pe acolo un drumeţ şi acesta se arată dornic, femeile bătrâne îşi aduc fecioarele, fiicele sau rudele, şi i le oferă străinului [...]. Şi bărbaţii [străini] le iau şi fac tot ce le pofteşte inima cu ele şi le aduc îndărăt bătrânelor de care ţin [fetele]. [...] Dar după ce [fetele] s-au măritat, bărbaţii lor ţin foarte mult la ele şi socotesc ca o mare ticăloşie ca unul să se atingă de nevasta altuia; şi toţi se păzesc aprig de această ruşine, odată însuraţi cu femei astfel pregătite (45, pp. 207-208).

Unele elemente ale acestui scenariu şi ale celui privind „fata veninoasă" le putem întâlni până târziu, în Italia renascentistă. Ele se văd în filigran, de pildă, într-o piesă de teatru a filosofului Niccolò Machiavelli (*Mandragola*, 1518). Iată, rezumat foarte pe scurt, scenariul acestei satire. Acţiunea se desfăşoară la Florenţa, în 1504. Protagonistul piesei, tânărul Callimaco, o iubeşte în taină pe frumoasa Lucrezia şi vrea să se culce

cu dânsa. Ea este soţia unui nobil bătrân şi prost, pe numele său Nicia. Nobilul florentin îşi doreşte un fiu moştenitor de la Lucrezia, dar crede că aceasta este stearpă. Dându-se drept doctor, Callimaco îi întinde acestuia o cursă, oferindu-i lui Messer Nicia o pseudosoluţie. Lucrezia va fi drogată cu o poţiune din rădăcină de mătrăgună (*Mandragola officinalis*), care îi va creşte apetitul sexual (mătrăguna fiind un puternic afrodiziac), dar o va face şi fertilă (107, pp. 17 ş.u.). Astfel, Lucrezia va rămâne însărcinată, îl asigură falsul doctor pe nobilul Nicia.

Dar, ca efect secundar al remediului – îl păcăleşte Callimaco pe Nicia –, vaginul Lucreziei va deveni toxic şi primul bărbat care se va culca cu ea va muri. Callimaco îi propune lui Nicia să fie găsit un străin neştiutor, care să fie „victima” nevinovată a nevestei „veninoase”. Messer Nicia şi Lucrezia acceptă stratagema. Callimaco însuşi se deghizează într-un străin şi se culcă cu Lucrezia, devenind amantul ei (249). Principalele motive ale piesei *Mandragola* par să se suprapună cu cele din legenda arhaică referitoare la „fata veninoasă”: speriat că va muri din cauza toxicităţii vaginului, soţul de drept al „fetei veninoase” îndeamnă pe un străin oarecare să se culce cu ea.

Se pare că motivul „fetei veninoase” a circulat intens în epoca Renaşterii. Tot în prima jumătate a secolului al XVI-lea, istoricul Pandolfo Collenucio relatează povestea cvasiasemănătoare a unui rege napoletan (*Compendio delle historie del regno di Napoli*, Venezia, 1541). Collenucio spune că un medic din Perusa (Perugia), a cărui fiică era iubita regelui, a convins-o pe fată să-şi ungă vaginul cu un balsam pe bază de omag (*Aconitum napellus*). Fiica medicului i-a urmat acestuia sfatul pentru a aprinde şi mai tare pasiunea sexuală a amantului ei regal. Dar omagul este o plantă extrem de toxică. Prin urmare, regele a murit când s-a împreunat cu frumoasa-i iubită. Dacă suveranul ar fi aflat din timp, cu siguranţă că ar fi trimis să se culce cu ea un alt bărbat, un om „de

rangul doi” (un străin, un servitor, un condamnat la moarte). Uneori, în diverse variante ale acestei poveşti, „fecioara veninoasă” este numită Anapellis, de la numele latin, *napellus*, al plantei toxice omag (130, pp. 71-72).

Eseistul german Wilhelm Hertz (*Die sage vom Giftmädchen*, 1893) a susţinut că motivul „fetei veninoase” ar fi fost generat de spaima bărbatului de a se molipsi de la femeie de anumite boli venerice, inclusiv sifilis („sfrenţie”, *morbo gallico*) (259). Este într-adevăr unul dintre motivele care generează starea de *(va) gynophobie*. În cartea sa despre Giacomo Casanova, Andrei Codrescu spune o istorioară interesantă legată de afemeiatul veneţian. Vrând să se răzbune pe concitadinul său Lorenzo Da Ponte (libretistul lui Mozart), Casanova îi făcu acestuia un „cadou otrăvit”, la fel ca în legenda „fecioarei veninoase” oferite lui Alexandru Macedon. Pe la 1790, la Viena, Casanova se gândi că, în loc să-l înjunghie pe Da Ponte (eventual într-un duel), mai bine să-i trimită în dar „o prostituată infectată cu sfrenţie”. Astfel, Casanova „se amuză teribil când auzi că Da Ponte se îmbolnăvise [de sifilis] şi trecea prin infernul tratamentului cu mercur” (702, p. 30).

Roger Caillois i-a replicat polemic lui Hertz, susţinând că naşterea şi supravieţuirea temei referitoare la *Giftmädchen* s-ar explica „prin pericolele presupuse ale deflorării”, pericole încolţite în mentalul colectiv pe plan universal. Ca argument valabil este faptul că „veninul fetei nu este periculos decât pentru primul contact [sexual]”, la dezvirginare (130, pp. 72-73).

Foamea şi libidoul

Într-un volum celebru (*Le mythe et l’homme*, 1938), Roger Caillois a publicat un studiu notoriu dedicat insectei *călugăriţa* şi multiplelor simboluri şi legende născute şi dezvoltate în jurul ei (250). „Călugăriţa” a fost – pentru epocă – un studiu cvasiexhaustiv, în care eseistul francez a comentat inclusiv mai multe legende româneşti referitoare la această insectă, văzută ca fiind „demonică” sau „sacră”. Caillois preluase legendele româneşti de la etnologul

german Oskar Dähnhardt (*Natursagen*, 1907-1912) (251, II, pp. 192-193), care le preluase la rândul său de la folcloristul nostru Simeon Florea Marian (*Insectele la români*, 1903) (252, p. 497). Este vorba de o insectă cvasiantropomorfă din familia *Mantidae* (*Mantis religiosa*, cum a numit-o Carl Linnaeus în 1748), care are insolitul năravde a-şi devora masculul chiar înaintea sau în timpul copulării. Savanţii au ajuns la concluzia că, actând astfel, insecta femelă îmbunătăţeşte de fapt performanţele sexuale ale insectei mascul:

Călugăriţa – susţine Caillois –, decapitând masculul înainte de acuplare, [urmăreşte] scopul de a obţine, prin ablaţiunea centrilor inhibitori ai creierului, o mai bună şi mai lungă executare a mişcărilor spasmodice ale acuplării (130, p. 64).

Eseistul francez ajunge la concluzia că, la mai multe animale, inclusiv la om, există – în termeni freudieni – o strânsă relaţie, o „analogie", reală şi simbolică, între două principii ale plăcerii: *nutriţia* şi *sexualitatea* (130, pp. 64-65; 703, pp. 74-75). Exemplele sunt la îndemână: „canibalismul sexual primitiv", credinţa în *vagina dentata*, sexul oral (*cunnilingus* & *fellatio*), legendele cu vampiri, muşcăturile erotice, sărutul chiar etc. „Dorinţa sexuală nu este poate decât un apetit deghizat al cărnii omeneşti", scria undeva Novalis. Foamea şi libidoul sunt două principii care ţin, de fapt, de instinctul de conservare şi de supravieţuire a individului (*hrănirea*) şi a speciei (*copularea*). *Gura* şi *vaginul* au fost elementele esenţiale ale acestei ecuaţii. Imaginaţiei masculine nu i-a mai trebuit decât un singur pas pentru forjarea complexului privind „teama de castrare" şi a motivului *vagina dentata*.

Se pare că nu numai unele insecte procedează în această manieră insolită, în care *eros* şi *thanatos* se întâlnesc în cadrul aceleiaşi ecuaţii. În secolul I e.n., în enciclopedia sa de istorie naturală, Plinius cel Bătrân descrie astfel împerecherea viperelor de o anumită specie:

Şerpii [...] se împreunează înlănţuiţi, ba chiar învălătuciţi unul pe după celălalt, încât poţi crede că vezi

un singur şarpe cu două capete. Vipera mascul îşi bagă capul în gura femelei, iar ea îl roade de plăcerea acuplării [*Viperae mas caput inserit in os, quod illa abrodit voluptatis dulcedine*] (*Naturalis Historia* X, 82, 169) (92, p. 172).

În secolul al XIII-lea, Brunetto Latini, magistrul lui Dante, dramatizează şi mai mult scenariul acuplării acestor şerpi: vipera femelă îi retează capul masculului chiar în momentul orgasmului (*Le livre du trésor*, 1260-1266).

*

„Fecioara veninoasă" a generat în literatura universală tema femeii fatale/letale, temă populară în poveşti şi în filme de genul *Văduva neagră* / *The Black Widow*. O găsim şi în literatura română, de pildă în romanul lui Mateiu Caragiale *Craii de Curtea-Veche*. Gore Pirgu o prezintă pe văduva evreică Raşelica Nachmansohn ca fiind o „straşnică muiere", una care „a dat gata doi bărbaţi în trei ani, başca ce-a mai forfecat pe de-alături". O altă victimă a „femeii fatale" este Paşadia însuşi, care dispăruse („nu se mai vedea nicăieri") înainte să dispară definitiv. Stimulat sexual de un puternic afrodiziac, magiunul de opiu (107, pp. 242-243), acesta îşi dă obştescul sfârşit urcat pe pântecele Raşelicăi, chiar în timpul orgasmului:

În timpul din urmă, Paşadia, care nu se mai vedea nicăieri, trăia cu Raşelica Nachmansohn. Era îndeobşte cunoscută frenezia crudă cu care aceasta se deda la o anumită voluptate şi care îndreptăţea porecla de „lipitoare" ce-i dase Gorică. Înverşunându-se asupra prăzii voluntare, mult nu-i trebuise ca s-o dea gata; cu cel din urmă strop de vlagă bărbătească ţâşnise şi sângele şi inima [lui Paşadia] încetase să mai bată (254, p. 136).

Asocierea evreului/evreicei cu „lipitoarea care suge sângele" este un stereotip clasic în imaginarul colectiv românesc şi european (69). Raşelica este o femeie „straşnică" în ambele sensuri ale cuvântului: admirativ („formidabilă"), dar şi peiorativ („înspăimântătoare", de la

slavul *straşno* = „spaimă”). Ea e *grozavă* („extraordinară”), dar şi *groaznică* („una care provoacă groaza”). O muiere „starşnică” / „grozavă” este una de care „se sparie gândul”, cum ar fi spus cronicarul. O altă formă de a defini *gynophobia*.

Un alt fel de „femeie fatală” este cea care, dintr-un surplus de libido, îşi înghite complet partenerul. Stamate, de pildă, un personaj imaginat de Urmuz (*Pâlnia şi Stamate*), este ingerat cu totul în pântecele femeii dotate cu o pâlnie în loc de vagin: „Pentru Stamate, pâlnia deveni de atunci un simbol. Era singura fiinţă de sex femeiesc cu un tub de comunicaţie ce i-ar fi permis să satisfacă cerinţele dragostei […]. Spre a putea da frâu liber dragostei sale neţărmurite, [Stamate] începu să treacă din ce în ce mai des prin interiorul pâlniei” (117, p. 11). Stamate intră în vaginul-pâlnie „cu ajutorul unui cărucior pus în mişcare cu manivela”, o rezolvare mecano-suprarealistă tipic urmuziană (674).

Din aceeaşi categorie de „femeie fatală” face parte şi unguroaica Ilona Fazekas, personaj dintr-un roman recent semnat de Ovidiu Pecican (*Noaptea soarelui răsare*, 2014). Este tot o „străină”, o „minoritară”, ca şi Raşelica Nachmansohn. Am tratat cu alt prilej acest tip de „erotism exotic” datorită căruia femeia diferită din punct de vedere etnic ar fi diferită din punct de vedere erotic (deci „mai atractivă”). Fiind încărcată de bărbat cu un surplus de stranietate şi de alteritate (de „altfelitate”), ea produce în imaginaţia acestuia un surplus de „curiozitate sexuală”. Mai mult decât atât, paradoxal, femeile discriminate negativ din punct de vedere social (evreica, unguroaica, ţiganca, turcoaica etc.) erau discriminate pozitiv din punct de vedere sexual (69, pp. 109-113).

„Femeia fatală” Ilona Fazekas nu-şi ucide masculul cu care are raporturi sexuale, ci îl consumă în timpul actului, aşa cum insecta *călugăriţa* (*Mantis religiosa*) îşi devorează partenerul mascul. Matura Ilona îşi devorează iubitul adolescent (în vârstă de 16 ani), dar nu cu gura, ci cu vaginul. Cu „gura de jos”, cum spunea Eminescu. Autorul

cărţii, romancierul Ovidiu Pecican, este dublat de un important istoric al mentalităţilor, astfel că pasajul respectiv nu pare să fie generat doar de imaginaţia fantastă a prozatorului, ci şi de erudiţia cărturarului privind unele arhetipuri mito-psihice:

Numai ce m-am trezit că-mi înfundă tot capul la ea în pizdă, măi, ceva de groază. […] Am intrat cu toată fruntea şi calota, dar spre groaza mea instantanee m-am trezit că mă trage şi mai mult de umeri în ea, în timp ce muşchii de la pizdă făceau mişcări unduioase, de meduză, absorbindu-mă sub bărbie (253, pp. 267-271).

Acţionează în acest caz o stare binară, de *love & hate*, de atracţie şi repulsie. Pe lângă frica de a fi castrat, devorat, mistuit de vaginul femeii, apare şi extazul revenirii în spaţiul paradiziac al amniosului. Pe această linie narativă (din care nu lipseşte ironia) continuă şi prozatorul:

Am citit din Freud şi din Jung şi mă bate gândul că fericirea aia, mai tare ca la un futai, s-ar putea să fi venit dinspre faptul că refăceam invers drumul de la naştere, că intram iar în spaţiul ăla protectiv, matern (253, p. 272).

*

Gynophobia, care a generat motivul „fecioarei veninoase”, a produs şi alte submotive, dezvoltându-se în mai multe direcţii. Prin suprapunere, cele două organe castratoare cu care este dotată fecioara (gura dinţată şi vaginul înveninat) au generat un organ sexual suprarealist de care mă voi ocupa în capitolul următor: *vaginul cu dinţi*.

14. *Vagina dentata*
„Complexul castrării”

În eseul său intitulat „Călugăriţa”, Roger Caillois (*Le mythe et l’homme*, 1938) ar fi putut măcar să amintească de mitul *vagina dentata*, mai ales că insecta femelă canibală ronţăie şi înghite capul masculului în timpul copulării (130, pp. 49-87). Cum am văzut mai sus, Plinius cel Bătrân susţinea că unii şerpi operează similar: „Vipera mascul îşi bagă capul în gura femelei, iar ea îl roade de

plăcerea acuplării” (*Naturalis Historia* X, 82, 169) (92, p. 172).

Voi încerca să dezvolt aspectele referitoare la motivul „vaginului cu dinţi”. Pentru început, voi căuta urme ale „complexului mitico-ritual *vagina dentata*” – cum l-a definit Mircea Eliade (261, p. 12) – în mitologiile exotice şi aşa-zicând „primitive”. Eliade s-a ferit să intre în detaliile „temei mitice a *vaginei dentata*” tocmai pentru că această temă „este foarte complexă” (79, p. 114). Dar istoricul religiilor a pus accentul pe caracterul ritual al motivului „vaginului dinţat” atunci când a studiat riturile tribale de iniţiere ale neofiţilor. Intrarea şi ieşirea simbolică (moarte şi renaştere) a neofiţilor puberi în/din „pântecele” Marii Mame, al Mamei-Glie (*regressus ad uterum*), se face printr-un loc de „trecere periculoasă” reprezentând *vagina dentata* (79, pp. 98-99, 114-120; 287, pp. 51-52, 62-66).

O legendă a indienilor americani spune că eroul este invitat de o femeie să se culce cu ea. Anterior, toţi bărbaţii care avuseseră cu ea relaţii sexuale muriseră pentru că femeia avea vaginul dotat cu dinţi ascuţiţi. Protagonistul însă îi introduce beţe în vagin şi toţi dinţii se rup. Toţi în afară de unul. Pericolul este astfel redus, dar nu complet îndepărtat. Etnologii au inventariat nu mai puţin decât trei sute de variante ale acestui mit la indienii din America de Nord. La acest arhaic complex al castrării, al vaginofobiei, se referă versurile poetului „şaman” Jim Morrison (1943-1971), liderul trupei rock The Doors: „Ca strămoşii noştri/ Indienii/ Aceeaşi frică de sex” (675). Un narco-poet rocker care foarte probabil a audiat cursurile despre şamanism ţinute de Mircea Eliade în anii 1964-1965 la University of California din Los Angeles (UCLA) (107, p. 497).

Motivul mitic *vagina dentata*, atât de prezent la indienii nord-americani, se regăseşte şi în America de Sud, la triburile din Guyana, Paraguay, Bolivia şi Brazilia. Primii bărbaţi din lume nu au putut să facă dragoste cu femeile lor pentru că vaginul acestora era prevăzut cu dinţi. Împerecherea a avut loc abia după ce eroul mitic al tribului a rupt dinţii din uterul femeilor. În legendele

antropogonice se spune că prima femeie avea în vagin un peşte carnivor, cu gura căscată în vulvă. Eroul legendar a reuşit să rupă dinţii peştelui din vulva acestei „mame teribile” (52, II, p. 1152; 255, p. 168).

O variantă a unor legende similare se regăseşte şi în India, doar că vaginul femeii nu are dinţi, ci şerpi veninoşi (126, II, p. 198). Ar putea fi o versiune a legendei indiene a „fecioarei veninoase”, de care m-am ocupat în capitolul precedent. Dar şi echivalarea vaginului cu gura unui şarpe veninos este posibilă. Într-un arhaic text budist apare o legendă despre un discipol al lui Buddha, călugărul Sutina. Acesta păcătuieşte culcându-se cu o femeie. Buddha îl izgoneşte din mânăstire spunându-i: „Ar fi mai bine ca sexul tău să pătrundă în gura unui şarpe veninos şi teribil decât să pătrundă în vaginul unei femei” (638, p. 72).

În termenii lui Stith Thompson, motivele mito-folclorice corespunzătoare acestei teme sună astfel: *A 1313.3.1* şi *F547.1.1. Vagina dentata. Woman kills her husbands with her toothed vagina* („*Vagina dentata*. Femeia îşi omoară soţii cu vaginul ei dinţat”) şi *K1222. Why lover thinks vagina is toothed* („De ce crede iubitul că vaginul are dinţi”) (14, p. 833). Suntem în acest caz în coordonatele freudiene ale spaimei bărbatului de castrare (*castration anxiety*). Într-o lume contemporană destul de ostilă faţă de psihanaliza freudiană, considerată desuetă, Jean Delumeau are curajul să-i dea dreptate lui Sigmund Freud. Antropologul francez admite că mitul *vagina dentata* se suprapune (fie şi parţial) cu „complexul castrării” şi cu „spaima de femeie” (*gynophobia*), concepte forjate de Freud. Un întreg capitol dintr-un celebru tratat de demonologie de la sfârşitul secolului al XV-lea (*Malleus maleficarum*, 1487) este dedicat spaimei masculine de castrare:

Pot oare vrăjitoarele să te amăgească până-ntr-atât încât să crezi că ţi s-a furat mădularul bărbăţiei, sau că ţi-a fost desprins de trup? (126, II, p. 198).

*

Nu ştiu dacă putem vorbi de *difuziunea* motivului

vagina dentata (din America de Nord, prin strâmtoarea Bering, în Asia de Est, sau invers), ci mai degrabă – în termenii lui C.G. Jung – de un profund arhetip al inconştientului colectiv (266). Cert este că mituri similare cu cele nord-americane se regăsesc şi în Extremul Orient, la triburile ghiliaki şi ainu, localizate în Japonia, pe insula Sahalin, pe malurile râului Amur etc. Plecaţi la vânătoare de foci – spune legenda –, şase bărbaţi ainu s-au rătăcit şi au ajuns „în partea cealaltă", în lumea de dincolo. Acolo au întâlnit câteva femei care curăţau peşte. Doi dintre bărbaţi au încercat să se culce cu ele, dar au murit pe rând pentru că vaginul prevăzut cu dinţi ascuţiţi al femeilor primordiale le-a secţionat penisul. Conducătorul bărbaţilor, protagonistul legendei, a luat o piatră (în alte variante ale legendei, un penis de fier) şi s-a dus la una dintre femei ca să se împerecheze cu ea:

Când [eroul] s-a urcat pe ea, i-a băgat piatra şi ea a muşcat-o aşa fel că piatra i-a sfărâmat toţi dinţii [din vagin], nimic n-a lăsat (203, p. 422).

Unele dintre aceste mituri din estul extrem al Rusiei au fost culese la sfârşitul secolului al XIX-lea de etnologul ruso-evreu Lev Iakovlevici Şternberg. Fiind *narodnic* (membru al organizaţiei socialiste ilegale *Narodnaia Volia* = „Voinţa Poporului"), el a fost arestat de Ohrana ţaristă şi deportat în 1889, pentru zece ani, pe insula Sahalin. Aici a făcut Şternberg cercetări etnografice de teren privind mitologia triburilor autohtone. Comentând legendele referitoare la „vaginul cu dinţi" al femeilor ghiliaki şi ainu, Şternberg a fost de părere că ar fi vorba despre o alegorie a anumitor boli venerice femeieşti de care bărbaţii trebuiau să se ferească, altfel mureau.

Am prezentat în capitolul anterior („ «Fecioara veninoasă» şi *gynophobia*") faptul că germanul Wilhelm Hertz (*Die sage vom giftmädchen*, 1893), contemporan cu L.I. Şternberg, a avut o opinie similară cu acesta din urmă. El a crezut că legenda „fetei veninoase" s-ar fi născut din frica bărbatului de a se molipsi de la femeie, prin contact sexual, de anumite maladii venerice, inclusiv de sifilis

(259). Această teorie a înflorit în epoca decadentismului european. Jean des Esseintes, de exemplu, protagonistul romanului *À rebours* (1884) de J.—K. Huysmans, are o viziune monstruoasă a „eternei maladii”. Într-o viziune onirică, „imaginea sifilisului” îi apare decadentului Jean des Esseintes ca fiind o femeie dotată cu un soi de *vagina dentata*, o femeie având „între coapsele goale” o vulvă castratoare: o plantă carnivoră, „cumplitul *Nidularium*, cu orificiile căscate, sângerânde, în lame de sabie” (643, p. 112). În acest caz – glosează Angelo Mitchievici –, sifilisul „ameninţă potenţiala victimă masculină nu doar cu traficul veneric, ci şi cu emascularea” (693, p. 203).

Aşa cum Roger Caillois a polemizat în această privinţă cu Wilhelm Hertz (130, pp. 72-73), tot astfel (şi cam cu aceleaşi argumente) V.I. Propp a fost în dezacord cu opiniile lui L.I. Şternberg:

Trebuie să respingem – a comentat Propp – o asemenea explicaţie. […] Ar fi mai corect să spunem că în motivul la care ne referim [= *vagina dentata*] s-a reflectat în imagini reprezentarea primejdiei legate de deflorarea femeii şi că această primejdie are un caracter mitologic (203, pp. 422-423).

„Un caracter mitologico-ritual”, cum corect ar fi formulat Mircea Eliade (261, p. 12) şi cum vom vedea şi noi mai jos. Reminiscenţe din miturile din estul Rusiei au supravieţuit şi în basmele din folclorul rusesc. Intercalez aici câteva citate elocvente din basmele culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea de folcloriştii A.N. Afanasiev şi D.N. Sadovnicov. În unele basme ruseşti logodnicul fetei de împărat moare chiar în timpul împerecherii din camera nupţială, în timpul dezvirginării miresei:

I-au logodit, i-au adus în iatac şi, ce să vezi, tânăra e vie, dar tânărul – mort.

Cauza morţii prinţului nu este toxicitatea fecioarei, ca în legenda „fecioarei veninoase” din mitologia ţesută în jurul lui Alexandru Macedon. De data aceasta, cauza morţii eroului este – cum consideră V.I. Propp – mireasa înzestrată cu *vaginul dinţat* (nu cu „perineul dinţat”, cum a

greşit etnologul rus sau traducătorul român) (203, pp. 420-422).

Deflorarea rituală

Până la urmă, noul mire din basmul rusesc scapă cu viaţă, prinţesa fiind dezvirginată de un alt tânăr, un ajutor năzdrăvan al eroului, care îi spune acestuia:

Nu te culca cu nevasta, pleacă, pentru numele lui Dumnezeu! Mai bine mă culc eu cu ea;

sau:

De vrei să trăieşti, lasă-mă să mă culc în locul tău cu fata de împărat.

În unele basme est-europene, cel care o dezvirgineză pe mireasă este zmeul (balaurul), un fel de „spirit al tribului", un „străbun totemic", ca în ritualurile tribale de iniţiere sexuală a fetelor. Iniţial, în epoca tribală, defloratorul ritual (şeful de trib sau şamanul, ambii mascaţi) era privit ca un erou „binefăcător", care trebuia preamărit. Ulterior – schimbându-se coordonatele mentalitare (religioase, culturale şi etice) ale comunităţii –, defloratorul devine un sumbru „violator", care trebuia sancţionat, ucis chiar. Într-adevăr, prinţul-mire îl omoară pe zmeul cu 12 capete care se oferise să o dezvirgineze pe mireasă şi care îl avertizase pe protagonist de pericolul care îl paşte în noaptea nunţii:

Nu dormi, fecior de împărat, prima noapte cu nevasta că ai să dai de belea! Lasă-mă mai bine pe mine în locul tău! (203, p. 425).

Vezi, în *Indexul* elaborat de Stith Thmpson, motivele *R111.1.3. Rescue of princess (maiden) from dragon* („Salvarea unei prinţese [fecioare] de la un zmeu/balaur"), *R111.1.4. Rescue of princess (maiden) from giant (monster)* („Salvarea unei prinţese [fecioare] de la un uriaş [monstru]") şi *R111.1.7. Rescue of princess (maiden) from magician* („Salvarea unei prinţese [fecioare] de la un vrăjitor"), toate cu bibliografii impresionante (1, p. 276). La care se adaugă legendele de tipul Perseu şi Andromeda, Heracles şi Hesiona, Sf. Gheorghe şi prinţesa-fecioară etc.

În formele mai arhaice ale scenariului, zmeul

(balaurul) este cel care o dezvirginează pe prinţesă. În fazele ulterioare, eroul-prinţ îl omoară pe zmeu (balaur), el fiind cel care petrece noaptea nunţii cu prinţesa-fecioară. Într-o arhaică variantă românească a legendei Sfântului Gheorghe (datând din secolul al XVII-lea), împăratul îşi expune fiica fecioară pe malul iezerului în care sălăşluieşte zmeul. El o împodobeşte „cu aur şi cu argint, ca şi la nuntă”, şi-i spune: „O, dragă fiica mea, […] zmăul hi-va mie junere [= ginere]” (288).

De regulă, motivul mitic mai vechi, (a) „potolirea foamei sexuale a monstrului”, a fost înlocuit de un motiv mitic mai nou, (b) „potolirea foamei monstrului”. În legenda de mai sus a supravieţuit doar motivul arhaic (a), dar în exemplele de mai jos motivul nou (b) l-a dublat – fără să-l înlocuiască – pe cel vechi (a). Zmeul (balaurul) se culcă cu fecioara înainte să o mănânce sau se culcă cu fecioara în loc să o mănânce (80, p. 356). Într-o legendă bănăţeană, „la o fântână, balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare, *după ce o iubeşte*” (289, p. 482). Iar într-un basm rusesc, „zmeul a apucat-o pe fata de împărat şi a târât-o în bârlogul lui, dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, aşa că *a luat-o de nevastă*” (203, p. 315).

Etnologul V.I. Propp conchide că din tot acest complex mito-ritual provine cutuma *ius primae noctis*:

De aici se trage „dreptul la prima noapte”, apanaj iniţial al celui cu o putere magică mai mare [= şeful de trib, şamanul etc.], dar ulterior – al personajului mai puternic în plan social [= regele, feudalul, prinţul etc.], ceea ce constituie un mijloc de uzurpare a drepturilor celor doi căsătoriţi (203, p. 426).

Concluzia lui V.I. Propp se referă la o anumită „normă a basmului”, şi anume:

Un canon de basm în virtutea căruia fata nu este dezvirginată de mire, ci de atotputernicul său ajutor năzdrăvan dotat cu puteri magice (203, p. 420).

Acelaşi canon l-am găsit în capitolele anterioare privind *ius primae noctis* şi „fecioara veninoasă”, şi îl vom

regăsi *infra*, în capitolul 24. „ «Dreptul» naşului”.

Vaginul cu dinţi în folclorul românesc

Ar fi interesant de văzut modul în care motivul mitic „vaginul dinţat” a pătruns în literatura română, în cea tradiţională şi în cea cultă. Este vorba, mai exact, de „spaima bărbatului de *vagina dentata*”. Pentru o reprezentare – fie şi aparent caricaturală – a acestui subiect în cultura tradiţională românească, voi comenta două poveşti populare inedite, înregistrate fonic şi păstrate în Arhiva de Folclor a Academiei Române din Cluj. Subiectul este delicat şi povestitorul popular a ales genul *snoavă* pentru a-l aborda.

Prima poveste inedită, un fel de snoavă, a fost culeasă în 1975 (de folcloriştii Ion Taloş, Virgiliu Florea, Ion Cuceu), în satul Cizer, judeţul Sălaj, sat în care marea majoritate a locuitorilor sunt români greco-catolici. Este vorba despre un băiat de ţăran cam molâu şi fără experienţă erotică („Era foarte moale băiatu”). Este un fel de „Ionică cel prost” al lui Creangă sau „Ivanuşka Duraciok” din basmele ruseşti. El a fost atras de o fată din curtea vecină într-o stranie capcană sexuală. Fata l-a chemat noaptea să facă dragoste prin ulucile gardului (vezi *supra*, 8. „Sexualitatea locuinţei”), dar – ca să-şi bată joc de el – i-a prins penisul erect în cleştele dinţat al unui rac pregătit din vreme:

[Fata] o prins on rac. Şi prinzând racu’ o vinit cu el acasă şi sara o zâs cătă el [= către băiat]: „No, uită, tu te puni dâncolo dă gard, io mă pun dâncoace dă gard”. Şi ei s-or apucat să-şi facă treburile aşe, pân gard. Şi el când o scos-o afară, ea cu racu l-o prins dă [penis]… L-o prins! Şi el s-o-nspăimântat, i-o fost frică.

După o vreme, băiatul s-a însurat cu altă fată, dar în noaptea nunţii nici măcar nu a încercat să o dezvirgineze, fiindu-i frică de muşcătura vreunui rac din vagin:

Şi fata tăt o aşteptat, ba amu, ba amu să să leje [mirele] dă ea. Da nu s-o legat, fiindcă el să temea dă ea. S-o temut că-l muşcă [vaginul]. Fiindcă [atunci], când s-o legat dă femeia aia [prin gard], l-o muşcat racu.

Atunci mireasa s-a plâns mamei sale („Uite, mamă, io mă duc acasă că io-s tăt fată mare!”), iar aceasta i-a reproşat situaţia socrului-mare. Acesta din urmă s-a înarmat cu o puşcă, i-a luat pe amândoi, pe fiul său şi pe noră, şi i-a dus într-o pădure ca să-l oblige pe băiat să-şi dezvirgineze soţia:

— No, zâce [tatăl către fiu], tu te puni aici şi-ţi faci treburile cu fata. Dacă nu, te puşc.

Şi-amu fata s-o fost pus aşe, în stilu’ cum trăbuie şi el [= băiatul] stătea lângă ea şi să gândea în felu’ lui. Îi era frică că-l muşcă [vaginul]. El tăt să gândea:

— Dac-o bag, mă muşcă, dă nu, tata mă puşcă!

Şi-atunci odată o vinit tată-so să-l puşte. Şi-atunci el [= fiul a zis]:

— Mai bine să mă muşte dăcât să mă puşte! (173).

Consemnez deocamdată faptul că, în cadrul acestei cvasisnoave, cuvintele-cheie folosite de povestitorul popular – cu referire la starea sufletească a băiatului – sunt „spaimă”, „frică” şi „teamă”. În al doilea rând, expresia folosită „îţi faci treburile cu fata” ne trimite la sintagma populară „a-şi face treaba”, cu sensul „a-şi satisface nevoile sexuale”, o expresie arhaică, atestată în scrieri din 1646 şi 1688 (281, p. 62).

A doua poveste populară pe acest subiect a fost culeasă în 1932 într-un sat din judeţul Dâmboviţa. De data aceasta, păţania este pusă pe seama unei familii de evrei. Iţic, fiul adolescent (are vreo 17 ani) al unui cuplu de evrei, hărţuieşte sexual pe tânăra servitoare a familiei, romînca Leana, vrând să se culce cu ea. Fata nu se lasă şi se plânge jupânesei, mamei băiatului. Indignată, „balabusta” o învaţă să facă următoarele:

„Leano, el [= Iţic] o să mai vie la tine, dar tu să faci aşa: să iei o ştiucă mare şi s-o ţii la tine în dreptul pizdei. Când o veni Iţic, tu să-l laşi şi să potriveşti aşa ca să-şi bage pula în gura ştiucii. Şi să vezi că se dezvaţă el.” Aşa se întâmplă. În prima seară Iţic veni peste Leana, care-l primi cu ştiuca gata. Când se înfipse jidanul, Leana strânse gura ştiucii şi Iţic ţipă ca-n gură de şarpe, căci dinţii

peştelui îi sângerară scula cotoiului. Şi de-atunci Iţic nu s-a mai legat de Leana.

Mai mult decât atât, în urma acestui incident traumatic, „puiul de jidan” a contractat o maladie psihosexuală, pe care o putem numi *gynophobie* (sau *vaginofobie*). Peste câţiva ani, „Iţic a ajuns la vremea însurătoarei”:

Însă de orice fată îi spuneau părinţii, băiatul se strâmba şi nu voia în ruptul capului. Mumă-sa îl ia într-o zi la descusut, până ce ovreiul îi spune că nu se însoară, fiindcă pizda femeii muşcă. Degeaba a încercat biata femeie să-l facă să înţeleagă că nu poate să muşte, că n-are dinţi. El o ţinea morţiş că are dinţi. Atunci evreica, nemaiavând alt mijloc, ridică poalele [rochiei] şi-i zise: „Iţic, uită-te la a mea şi vezi că n-are dinţi!”. Iar băiatul se uită şi răspunse: „A ta nu mai are dinţi că e bătrână şi i-au căzut!”.

Până la urmă, părinţii şi-au însurat feciorul cu „o jidancă bogată”, dar Iţic tot nu s-a culcat cu ea:

Se duce tinerica la părinţi şi le spune că nu mai stă cu Iţic, că de când s-a măritat e tot fată.

La acest palier al scenariului intervine tatăl, care – sub privirile propriului său fiu – o dezvirginează pe noră, ca să zic aşa, din raţiuni pedagogice:

Luă pe Iţic şi pe nevasta lui Iţic, îi duse într-o odaie, aşeză pe noră-sa pe pat şi-i trase un futai în lege, în timp ce Iţic se uita, ca să înveţe. După ce termină, [tatăl] zise: „Ai văzut, băiete? Aşa să faci şi tu!” (256).

Este vorba aici de un soi de *ius primae noctis* exercitat de tatăl-socru (vezi *infra*, 32. „ «Dreptul» socrului asupra nurorii”). Uneori, un astfel de „ajutor năzdrăvan” apare şi în cazul naşului (vezi *infra*, 24. „ «Dreptul» naşului”). Dar este vorba şi de o iniţiere sexuală a fiului/finului, în încercarea de a-l tămădui pe băiat de *vaginofobie*, convingându-l că sexul feminin nu este dotat cu dinţi.

În acest caz întâmplările sunt puse pe seama unor evrei, dar povestirea nu are nimic specific evreiesc sau

iudaic în fondul sau în forma ei. Este posibil ca, pierzându-se motivaţiile iniţiale şi semnificaţiile adevărate ale păţaniilor povestite, naratorul (acesta sau altul dinaintea lui) să fi pus straniile întâmplări pe seama „păgânilor de jidani”. Spiritul timpului (anii 1930) încuraja o asemenea opţiune, mai ales că almanahurile ţărăneşti din epocă erau pline de snoave şi caricaturi cu „jidani” (69).

*

După cum se vede, în imaginarul masculin vaginul este dotat fie cu dinţi de animal (sau de peşte), fie cu cleşti dinţaţi de crab (rac). Uneori le posedă pe amândouă. Aşa apare vulva într-un sonet compus de un poet italian supranumit „Obscenul”, Giorgio Baffo din Veneţia (1694-1768). Comentându-i „obscenitatea plină de nobleţe”, Guillaume Apollinaire observă că acest poet de secol XVIII „se bucură că trăieşte în Veneţia, oraş amfibiu, cetate umedă, lascivă, sexul feminin al Europei”. „Divinul poet Baffo”, cum îl numea un alt mare veneţian, contemporan cu el, Giacomo Casanova. Şi acesta din urmă (aşa cum l-a imaginat Andrei Codrescu) a erotizat oraşu-i natal: „Mi-ai fost soţie şi mamă” (702, pp. 76-78).

În paranteză fie spus, şi la noi diaristul C.A. Rosetti îşi asocia iubita cu oraşul din nord-estul Italiei: „Aceea ce este Veneţia între oraşe, şi ea între femei. Veneţia îmi pare zidită de amor şi ea pentru amor. Plină de voluptate, cochetă, cu duh…” (2 aprilie 1846) (590, p. 130). Şi Camil Petrescu a „sexualizat” oraşul-lagună: „Am iubit Veneţia prea mult. M-a înşelat ca o simplă curtezană” (*Act veneţian*, 1918).

Într-unul din „erosonetele” sale, Baffo descrie o legendă privind *vagino-geneza*, apariţia pe lume a sexului feminin, vorbind despre „cei care meşteriră vulva”. Ei bine, „Ea-şi are de la câine colţii; cleştii/ Avându-i de la crabul cel de mare” (257).

În acelaşi veac al iluminismului, misoginul marchiz de Sade scrie şi el despre vagin în termenii antropogenezei: „Acest organ infect pe care natura l-a format delirând e cel care dezgustă cel mai mult” (*Cele o*

sută douăzeci de zile ale Sodomei, 1785) (113, pp. 115-116).

*

Ambele povestiri populare româneşti comentate mai sus – oricât de amuzante ar părea – descriu spaima tinerilor bărbaţi de misteriosul organ feminin de reproducere. În psihanaliza freudiană, această maladie psihosexuală este numită *castration complex* sau *castration anxiety*. Dan Alexe crede că însuşi termenul popular românesc al vaginului are „un simbolism fonetic neliniştitor”, şi asta pentru că „*pizdă* [un slavism] sună înspăimântător din pricina acelui – *zd* – cu consonanţe de brici, sârmă ghimpată şi *vagina dentata*” (328, pp. 176-177).

Alteori, dimpotrivă, sunt elogiate tocmai coordonatele fonetice ale acestui termen, ca în cazul unui personaj romanesc (*Manuscrisul fanariot*, 2015) imaginat de Doina Ruşti:

Nu-i plăceau cuvintele grele, fără perdea […]. Totuşi, dintre aceste cuvinte exista unul care îl făcuse întotdeauna să spere. În spatele lui se deschidea paradisul. La el se lăsa noaptea plăcerilor la care visează orice suflet de om. Iar acesta, deşi spus de câteva mii de ori zilnic, detestat şi terfelit în mod unanim, era ca un bandaj peste rană, ca o picătură de apă pe buzele pârjolite, ca o linguriţă de şerbet aşezată pe farfurie. Leun recunoştea că în niciun cuvânt nu mustea viaţa cum clocotea în acesta. În niciuna dintre limbile pe care le învăţase nu exista atâta tărie, nici măcar în dialectul tribului său, cum se revarsă din sonoritatea cuvântului «pizdă». Avea aspreală de ţuică şi dulceaţă de afion [= opiu], era împâclit de fumul celor mai parfumate ierburi. Avea ecou. Făcuse o călătorie lungă prin gurile lumii. Era bătrân. Era rezistent. Era cuvântul lui preferat dintre cuvintele rele (544, pp. 131-132).

*

Revenind la Freud, *frica de castrare* – asociată cu vaginul – are implicaţii majore. Este vorba de spaima difuză şi iraţională faţă de un organ anatomic dorit şi urât

în acelaşi timp (sindromul *love & hate*), receptat ca un „mecanism” erotic misterios, care poate provoca plăcere, dar şi durere, care poate genera viaţă, dar şi moarte. Arhaica percepere a vaginului ca fiind un loc profund impur şi urât mirositor, din care se scurge sânge foarte toxic, menstrual şi himenal, un organ plin de otrăvuri letale (*Giftmädchen*) şi de dinţi tranşanţi (*vagina dentata*), şi-a adus aportul la sentimentul masculului de *vaginofobie*.

De aici n-a mai fost decât un pas până la naşterea şi dezvoltarea ideii necesităţii unor iniţiatori sexuali ai tinerilor, a nevoii unor defloratori rituali (şeful de trib, preotul, suveranul, feudalul, naşul, socrul etc.). În paranteză fie spus, obligaţia (naşului, tatălui etc.) ca mirele să fie iniţiat sau ajutat din punct de vedere sexual în noaptea nunţii apare atestată ca motiv mito-folcloric. Vezi *Indexul motivelor mito-folclorice* realizat de Stith Thompson: *T166.2. Bridegroom must be taught sexual intercourse* („Mirele trebuie să fie iniţiat în privinţa împerecherii sexuale”) (1, p. 361).

Putem astfel înţelege cum se face că, uneori, în anumite epoci, în anumite culturi şi civilizaţii, *ius primae noctis* a fost receptat nu ca un privilegiu, nu ca un drept, ci ca o obligaţie. Este un *must*, cum se exprimă Stith Thompson în engleză. O obligaţie de care regii înşişi nu erau prea doritori să o ducă la îndeplinire, aşa cum glosează Jean-Paul Roux. De fapt, susţine orientalistul francez, *le droit de cuissage* „a fost exercitat foarte puţin, [dar] nu ca urmare a rezistenţei fecioarei şi a logodnicului său, ci din cauza lipsei de entuziasm a regelui şi a nobililor” (60, p. 153).

Vaginul cu dinţi în literatura cultă românească

În ceea ce priveşte motivul „vaginul cu dinţi” în literatura noastră cultă, voi comenta doar câteva exemple. Este vorba de poeţi şi artişti din epoci şi cu stiluri complet diferite, printre care romanticul Mihai Eminescu, avangardistul Geo Bogza şi picto-poetul suprarealist Victor Brauner.

Eminescu abordează acest motiv cel puţin de două

ori. În ambele cazuri o face în poeziile sale cu caracter licenţios, cu clare influenţe populare. „Cântecele de lume” semnate de Eminescu au apărut postum, în 1963, în vol. VI (volum dedicat *Literaturii populare*), în ediţia critică întemeiată de Perpessicius (258). Dar poeziile acestea, considerate „pornografice”, au fost cenzurate de autorităţile pudibonde ale propagandei comuniste. În 1963 nu puteau să apară tipărite astfel de „porcării”, fie ele semnate chiar de Mihai Eminescu. A fost nevoie de o revoluţie politică, de căderea unui regim dictatorial, dar şi de determinarea unui eminescolog de talia lui Petru Creţia. Ele au apărut abia după trei decenii, în 1993, în volumul al XV-lea din *Opera omnia* eminesciană, într-o *Addenda* coordonată de Petru Creţia (185, pp. 1013-1018).

În primul dintre exemple, poetul priveşte corpul dezbrăcat, întins pe pat, al iubitei. El îi pune o „perină sub şele” ca să-i scoată mai bine „pizda la iveală”, cum se exprimă Eminescu (Emil Brumaru îl va imita, poate chiar parafraza, cu unele inovaţii formale: „Nu perne moi, ci două cărămizi/ O să-ţi aşez, cu grijă, azi sub fese”) (451, p. 260). Admirând trupul complet gol al fetei, Eminescu îi aseamănă vaginul cu o a doua gură:

Două guri ai, chip frumos,
Una-n faţă, una-n jos,
Una dulce şi fudulă,
Alta este pentru pulă (185, p. 1014).

Şi textele tantrice din India medievală (o cultură dragă poetului) vorbesc despre două „guri” în trupul femeii, una sus şi una jos (635, X, p. 7083). Termeni ca „gură”, „buze” ş.a. sunt nu o dată utilizate de Eminescu pentru a descrie vaginul (185, p. 1015). Ei au fost folosiţi şi de alţi poeţi erotomani. Din nou Emil Brumaru, de pildă: „[Nevasta] buze moi desface/ La gură şi-ntre şale” („Nevasta tinerică”, 2008) (451, p. 264). Motivul „fetei cu două guri”, cu două perechi de buze, respectiv perceperea vaginului ca fiind „a doua gură”, „gura de jos”, apare şi în poezia populară. Ca atare, „lelea” poate să fie dotată şi cu patru buze, mai exact, cu două labii ale vulvei şi cu două

buze ale gurii: „Două [buze] fuţi, două săruţi”, în termenii poetului popular (jud. Neamţ, 1967) (102, p. 136). Sau, o altă echivalare folclorică a vaginului cu gura:

Mărită-mă, maica mea,
C-a mea-i mare ca şi a ta;
Şi de-o punem la măsură
A mea-i mai mare la gură (102, p. 125).

La jumătatea secolului al XVIII-lea, Denis Diderot a conceput pe această temă – asocierea *vulvei* cu *gura* – un întreg roman (*Les bijoux indiscrets*, 1748). Acţiunea este translată undeva în Orientul Apropiat. Într-o ţară orientală utopică, marele sultan Mangogul (un *alter ego* al regelui Ludovic al XV-lea) cere unui duh supranatural (în arabă *djinn*) să-i dăruiască un inel fermecat care să facă vulvele curtezanelor să vorbească. Exact ca nişte guri, vulvele (aceste „bijuterii indiscrete”) încep să povestească toate isprăvile erotice la care au luat parte de-a lungul timpului.

În conformitate cu *Indexul motivelor mito-folclorice* întocmit în anii 1930 de etnologul Stith Thompson, vaginul şi gura femeii ar fi, în bună măsură, organe interşanjabile. Pe de o parte, vaginul – ca şi gura – ar avea dinţi (*A1313.3.1*, *F547.1.1* şi *K1222. Vagina dentata*) şi ar putea să vorbească (*D1610.6.1. Speaking vulva* [„Vulva vorbitoare”]). Pe de altă parte, femeia ar putea să rămână însărcinată prin înghiţirea spermei (*T512.6.* şi *T531.1. Conception from drinking sperm* [„Zămislire prin înghiţirea spermei”]) şi să nască pruncul pe gură (*T541.4.1. Birth from mouth* [„Naşterea pe gură”]). Pentru efectele unui inel magic asupra vaginului, vezi *D1335.5.1. Magic ring gives sexual prowess* („Inel magic care provoacă dexterităţi sexuale”) (1, pp. 361, 392, 394, 396, 592, 594 şi 14, p. 691).

Într-un alt fragment de poezie licenţioasă eminesciană („Pune capul”, 1871-1872) motivul *vagina dentata* este utilizat în mod şi mai explicit („pizda cu dinţi”) decât cel prezentat mai sus, inclusiv atracţia şi spaima, ambele obsesive, pe care le generează vaginul:

Veriguţă de p [i] el [i] cică

Se lărgeşte – oricât de mică,
Veriga de catife-i
Se lărgeşte oricât vrei.
Oliolio pizdă cu dinţi
Cum m-ai scos şi-acum din minţi (185, p. 1016).

Merită să fac aici câteva comentarii. În primul rând, nu este pentru prima dată când Eminescu foloseşte termenul „verigă” („veriguţă”) ca sinonim pentru organul genital feminin. De pildă:

Şi trăgându-ţi veriguţa
Îţi mănâncă focul puţa (185, p. 1013).

Foarte probabil, poetul a preluat expresia din limbajul rural. Vezi, de exemplu, o strofă de poezie populară din judeţul Mureş, culeasă la sfârşitul secolului al XIX-lea de folcloristul Grigore Tocilescu:

Futu-ţi, lele, petecu,
Noaptea pe-ntunerecu;
Şi cel negru şi cel sur,
Şi veriga d-îngă [= de lângă] cur (102, p. 137).

În al doilea rând, „veriga” este făcută din „pielicică” („inel de piele”). Atunci când vaginul sau penisul sunt substituite metaforic cu obiecte specifice, poetul nu uită de regulă să menţioneze că acestea sunt „de piele”, sau „îm-pieliţate”, adică „în-carnate”, adică „de carne”. Vezi şi la Mircea Cărtărescu, „coloana de carne” sau „bara de carne” ca metafore pentru a descrie penisul în erecţie, în volumul al treilea din romanul *Orbitor* (260, pp. 315, 340). Expresii de genul „dopul de piele” sau „suliţa în peliţă”, reprezentând penisul în erecţie, apar în diverse versuri deşucheate scrise de Eminescu prin anii 1870:

Scoase dopul lui de piele
Mi-l băgă pân în plăsele;

sau:

Suliţă în peliţă
După ea vin gâfâind
Un desag cu două ouă (185, p. 1016).

Şi în acest caz, se pare că Eminescu a preluat astfel de metafore din limbajul popular:

Hai, leleo, printre vâlcele
S-a făcut moară de pele;
Şi ce moară minunată
Macină şi-n pat culcată.
La ea boabe să nu duci,
Că macină numai drugi,
Macină ştiuleţi de pele
Toarnă-n coş fără izmene (jud. Tulcea, 1953);
sau:
Şi fusu o fi de pchiele
Şi te-o vătăma la şele (jud. Sălaj, 1969);
sau:
Şi cuţitu-o fost de piele
Ş-o intrat până-n prăsele (jud. Sibiu, 1953);
sau:
Frunză verde de omidă
S-o băgat o pele-n pizdă (102, pp. 132-133, 147).

În fine, asocierea vaginului cu gura fetei este legitimă, fiind justificată şi din perspectiva legendelor cu *Giftmädchen* despre care am vorbit în capitolul anterior. Orice bărbat care era sărutat (sau muşcat) de „fecioara veninoasă" murea pe loc. La fel păţea şi bărbatul care se împreuna sexual cu aceasta. Secreţiile produse de gura şi/sau de vaginul fecioarei toxice erau letale (259; 130, p. 71).

*

Datorită intuiţiilor poetice, scriitorii (cei buni!) ajung foarte aproape de reprezentările mentale mitologice. La sfârşitul anilor 1960, poetul oniric Vintilă Ivănceanu vede vaginul iubitei ca pe un câine lătrător, care îşi arată bărbaţilor colţii:

Şi-n coapsa ta de bronz, un fox-sârmos
La toţi bărbaţii latră ziua-noaptea.
Şi-n pântecele tău cel albinos
Ca o tulpină creşte taina şaptea (514, p. 35).

La Arghezi, imaginea e ceva mai benignă, dar nu lipsită de riscuri. Floarea virginală şi ghimpele veninos nu lipsesc din tabloul hipersexualizat. Dansând „ca o albină"

cu ac veninos, ţiganca adolescentă Rada este „un măceş cu ghimpi fierbinţi”:

Şi-a dezvelit sărind
Bujorul negru şi fetia.
Parcă s-a deschis şi s-a închis cutia
Unui giuvaer, de sânge.
Ai pune gura şi-ai strânge („Rada”, 1931) (202, p. 131).

Şi la Geo Bogza, cel din *Poemul invectivă* (1933), „frumoasele destrăbălate” sunt periculoase pentru bărbaţi (ca şi la Costache Conachi, cu un secol înainte) pentru că le produc acestora „venerice răni (ca tăieturile crude ale briciului)”. În plus faţă de Conachi, la Bogza ele poartă „un sex veninos” şi deci letal, având ascuns în vagin nu un dinte, ci „un spin de moarte”:

Destrăbălatele târgului, fetele care n-au învăţat carte
Hoinăreau pe maidane, dornice de dragoste şi vin
În floarea roşie a pulpelor ascuns aveau un spin
În care toţi amanţii se vor cresta de moarte. […]
Dar nu prostituate erau, ci îndrăgostite
De ceea ce în viaţă e joc periculos
Sub fuste albastre duceau un sex veninos
Şi-n pumni, ca pe şopârle, ţâţele strivite (146, pp. 53-54).

În viziunea tânărului Bogza, vaginul este o floare dulce-toxică, generatoare de viaţă şi de moarte:

Flori monstruoase ale sexualităţii
Aceste tentative superbe de dragoste şi moarte;

sau:

[Efebii] îşi trec cu furie degetele prin sânge şi prin memorie
Şi urcă gâfâind spre planta dulce şi otrăvitoare a mamelor tinere („Poemul efebilor predestinaţi”) (146, pp. 23-24).

În cazul volumului *Poemul invectivă*, poetul a avut de suferit de pe urma cenzurii. În 1933, la apariţia volumului, Bogza a fost arestat, iar în 1937 a avut parte de un proces, fiind acuzat de pornografie. De asemenea, în timpul

regimului comunist, cartea lui Geo Bogza a fost interzisă, fiind pusă la index. Un fel de *Index librorum prohibitorum*, ca pe vremea Inchiziţiei. La Biblioteca Academiei Române, de pildă, volumul *Poemul invectivă* se afla în recluziune la Fondul „S” (de la „Special”). Pe la mijlocul anilor 1980, istoricul literar Zigu Ornea (pe atunci şef de secţie la Editura Minerva) m-a ajutat să obţin o legitimaţie care mi-a permis să consult această carte, precum şi multe alte volume şi publicaţii „arestate” la Fondul „S” al BAR. Adică, la rugămintea mea, Z. Ornea a trimis bibliotecii o adresă oficială din partea editurii, în care se spunea că, având în vedere faptul că pregăteam o carte la Minerva, aveam nevoie de acces la *toate* fondurile Bibliotecii Academiei.

*

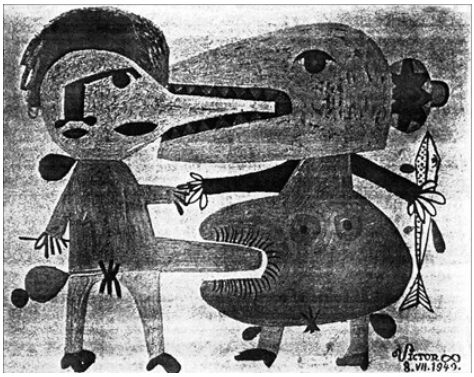
Într-unul din manifestele sale dadaiste (intitulate chiar *Tristan Tzara*, cca 1918) Tzara vorbeşte despre „nişte sexuri de femei, cu dinţi, care înghit tot – poezia eternităţii, dragostea, iubirea pură, desigur – biftecurile în sânge şi pictura în ulei” (263, p. 29). În afara motivului *vagina dentata*, în manifestul lui Tzara apare şi motivul vaginului ca hău în care dispare lumea, în opoziţie cu cel al vaginului din care se naşte lumea (vezi tabloul *L'Origine du monde*, 1866, al lui Gustave Courbet). Rămânând în zona mişcării româneşti de avangardă, merită să mă refer la un alt mare artist erotoman, pictorul suprarealist Victor Brauner (1903-1966), un bun prieten al poetului Geo Bogza (mai ales la sfârşitul anilor 1920). În desenele, poemele şi picto-poemele sale Brauner nu doar a descris erotismul, ci l-a şi teoretizat (270). Este de altfel singurul artist de origine română antologat de Gilles Néret în *Erotica universalis* (692). Motivele „fecioara veninoasă” şi *vagina dentata* nu au lipsit din repertoriul său plastic şi poetic. În cunoscutul său picto-poem intitulat *Ultra-tablou biosensibil* (1948) este descrisă fecioara hrănită de mică cu otravă, ca regele Mithridate din Pont cu două milenii înainte:

Somnambula [din Fălticeni] protejată prin mitridatizare în faţa influenţelor malefice ale lumii

interioare.

Este un tablou autobiografic, cu trimiteri la iniţierea sexuală a viitorului pictor, petrecută, se pare, cu o fată din Fălticeni, oraş în care îşi petrecea vacanţele din adolescenţă (1916-1918), la „unchiul Jacques”. Fata este numită „Somnambula din Fălticeni”, semn că Brauner a întâlnit-o noaptea, undeva pe străzile oraşului. Prin picto-poezie, el îşi psihanalizează prima păţanie erotică, iniţierea sa sexuală produsă cândva la vârsta de 13-15 ani (după iniţierea religioasă, *Bar Mitzvah*): „Am văzut prima femeie care era şi va fi minunat de periculoasă”. Iată cum îşi descrie chiar Brauner picto-poemul: „Tablou vorbind de istoria autobiografică, mitologică, imperială a lui Victor Brauner”. Realizată în 1948, lucrarea este semnată: „VICTOR ∞ la ceremonia de iniţiere”. Oraşul natal („PIATRA NEAMTZ, la ville natale”) este bine reprezentat în partea din stânga-jos a picto-poemului. Chiar în centrul tabloului este înfăţişată o fată („Somnambula din Fălticeni”), având în dreptul pântecelui şi al vaginului un peşte uriaş care înghite un penis în erecţie (269, pp. 48-50).

Într-un alt tablou din aceeaşi perioadă (1949, fără titlu, semnat tot „Victor ∞”) apare o femelă care (precum insecta *Mantis religiosa*), cu o gură ca de crocodil, ronţăie capul unui mascul, iar cu vaginul ronţăie penisul erect al acestuia (269, p. 68).



27. Desen de Victor Brauner, 1949 (269, p. 68)

Textele şi desenele compuse de Victor Brauner în ciclul *Anatomia dorinţei* (*Anatomie du désir*, 1936-1937) sunt o anamneză a „femeilor remarcabile” care au tulburat „pentru totdeauna realitatea erotică” a artistului. Binomul *Eros-Thanatos, plăcere-durere* sau *dorinţă-spaimă*, resimţit de mascul în prezenţa unei femei care-l devorează în timpul împerecherii, apare explicit formulat într-unul din aceste eseuri onirico-poetice semnate de Brauner la jumătatea anilor 1930:

Am văzut prima femeie care era şi va fi minunat de periculoasă. În momentul coitului şi mai ales al ejaculării ea va secţiona cu buzele-i uriaşe şi ascuţite trupul bărbatului, iar acest spasm al morţii îi va produce lui o considerabilă bucurie erotică, deşi [ea] îi suge lacomă sângele. Ea va păstra cadavrul înlănţuindu-l toată noaptea cu braţele şi sexul mai viu ca oricând, în stare de erecţie perpetuă. Pentru bărbat bucuria era, de asemenea, cea mai mare a vieţii sale (269, p. 176).

*

Victor Brauner n-a fost singurul pictor suprarealist care a fost preocupat de motivul *vagina dentata*. André Masson are mai multe picturi care abordează acest subiect: *Metamorfoza amanţilor* (1938), *Pygmalion* (1938), *Gradiva* (1939) etc. Aşa cum am văzut, legendarul sculptor cipriot Pygmalion, indignat, chipurile, de viciile înnăscute ale femeilor, suferă de *gynophobie* şi face un soi de „jurământ de castitate”:

Fiindcă le văzuse pe acestea [= pe femei] în greşeală, revoltat de cusururile pe care natura le-a dat în mare număr minţii femeieşti – scrie Ovidiu –, Pygmalion trăia necăsătorit, fără soţie şi multă vreme a fost lipsit de o tovarăşă de cămin (*Metamorfoze* X, 244-247) (622, p. 286).

În viziunea lui André Masson, sculptorul legendar suferă de o formă radicală de *gynophobie*: femeia ar fi dotată cu un vagin dinţat. În reprezentarea pictorului suprarealist, Pygmalion este înfăţişat în stânga tabloului, plin de dorinţe sexuale (cu falusul în erecţie), dar refulate,

abţinându-se să facă dragoste cu femeia „naturală”, diformă şi înzestrată cu *vagina dentata*. În mit, el se va iubi abia cu femeia „artificială”, fără „cusururile pe care natura [i] le-a dat”, cu femeia „perfectă”, Galateea, care va fi sculptată de el însuşi şi însufleţită – la ruga sculptorului – de zeiţa Venus.

În 1903, scriitorul german Wilhelm Jensen şi-a publicat nuvela *Gradiva. Ein pompejanisches Phantasiestück* (*Gradiva. O fantezie pompeiană*) (626). Protagonistul acestei proze, tânărul arheolog Norbert Hanold, este victima propriei sale fantasme, trăind în delir. E fascinat de un basorelief antic reprezentând o tânără care îşi ridică fusta până la glezne şi păşeşte desculţă pe dale de piatră. O numeşte Gradiva (lat. „cea care păşeşte”), fiind îndrăgostit de graţioasa mişcare a picioarelor fetei ireale. Basorelieful (secolele I-II î.e.n.) există cu adevărat, aflându-se în colecţia Muzeului Chiaramonti de la Vatican. Ca şi legendarul sculptor Pygmalion, arheologul Norbert este misogin – adoră o sculptură, dar dispreţuieşte femeile reale şi se poartă ca şi cum ar fi făcut un „jurământ de castitate”: „Până atunci – scrie Jensen – sexul feminin nu existase pentru el [= Norbert] decât sub forma întruchipărilor din marmură sau bronz şi niciodată nu acordase nici cea mai mică atenţie reprezentantelor lui contemporane”. Gradiva apare în mai multe vise ale lui Norbert, care sunt descrise în nuvelă. Până la urmă, în căutarea Gradivei în vechiul Pompei, el se întâlneşte cu o iubită uitată din copilărie şi adolescenţă, cu Zoe Bertgang (germ. „cea care păşeşte strălucind” sau „cea care străluceşte păşind”). Sigmund Freud a propus a doua versiune a traducerii (627, p. 88).

C.G. Jung i-a recomandat nuvela *Gradiva* lui Freud, care-şi publicase recent lucrarea privind interpretarea viselor (*Die Traumdeutung*, 1900). Freud a vrut să scrie o recenzie despre nuvelă, dar a ieşit mai mult decât atât: un studiu psihiatric de circa o sută de pagini, devenit celebru („Delir şi vise în *Gradiva* de Jensen”, 1907). De data aceasta, el nu a mai psihanalizat vise reale ale unui pacient

real, ci vise imaginate (de un scriitor) ale unui personaj imaginar. Freud şi-a încheiat studiul punând un diagnostic psihiatric personajului Norbert Hanold: delirul şi visele erotice trăite de acesta se datorează vechii iubiri pentru fetişcana Zoe, un sentiment reprimat în copilărie-adolescenţă. O dragoste neconsumată din cauza unei „refulări" (627, pp. 57-138). Probabil că, în anii 1930, André Masson a citit nuvela lui Jensen şi studiul lui Freud, completând diagnosticul dat de acesta din urmă. „Refularea erotică" de care suferă protagonistul nuvelei are, la pictorul suprarealist, o motivaţie mai concretă decât cea formulată de părintele psihanalizei: sindromul *vagina dentata*. Pentru Freud, Norbert Hanold suferă de *gynophobie*. Pentru Masson, el suferă de *vaginofobie*. Cel puţin aşa rezultă din pictura *Gradiva*, realizată de André Masson în 1939.

Este posibil ca pictorul să fi suferit în anii 1938-1939 de unele tulburări psihosexuale, odată ce în această perioadă a pictat mai multe tablouri având ca motiv central *vagina dentata*. În orice caz, el a suferit atunci de o majoră depresie psihonervoasă. Trebuie spus şi că André Masson a fost un narcoman împătimit, intoxicându-se cu haşiş şi opiu împreună cu alţi artişti parizieni (107, p. 356; 636). De altfel, în pictura intitulată *Gradiva*, în partea din stânga-jos a tabloului apare un lan de maci roşii. De asemenea, în a doua jumătate a anilor 1930, Masson a fost influenţat de doi mari teoreticieni, puternic ataşaţi la rândul lor de mişcarea suprarealistă: Georges Bataille (specialist în erotism) (267) şi cumnatul pictorului, psihanalistul Jacques Lacan (cu teoriile sale privind *falusul*, *vaginul* şi *complexul castrării*). Mai târziu, la rugămintea lui Jacques Lacan – ultimul proprietar privat al picturii lui Gustave Courbet (*L'Origine du monde*, 1866) –, André Masson a realizat mai multe parafraze suprarealiste la celebra reprezentare naturalistă a vaginului dezgolit.

15. Eros & Ethos
Sexualitate şi ideologie

Miza acestui studiu nu este neapărat aceea de a reface istoria şi semnificaţia unei vechi cutume sexuale – *ius primae noctis* („dreptul primei nopţi”). Nu mi-am propus să intru în polemică nici cu savanţii minimalişti, care neagă existenţa acestei cutume în istorie, nici cu cei maximalişti, care o exagerează. Eu îmi permit să merg pe o „a treia cale”, admiţând existenţa acestei practici sexuale arhaice doar în unele zone şi în unele epoci, dar şi recunoscând că, în alte zone şi în alte epoci, ea fost „inventată”, exagerată sau reinterpretată, fiind folosită ca armă ideologică împotriva diverşilor adversari politici. Istoria acestui obicei sexual trebuie dublată de istoria semnificaţiei lui.

Cert este faptul că existenţa/inexistenţa „dreptului seniorului” a generat de-a lungul secolelor XIX-XX o controversă aprinsă, de la Felix Liebrecht (272) la Angelo De Gubernatis (273), de la Louis Veuillot (274) şi Karl Schmidt (275) până la Alain Boureau (22) şi Wendy Doniger (75) etc. Din păcate, una dintre perspectivele folosite uneori în discuţiile savante a fost cea morală. Spun „din păcate” pentru că este un mod inadecvat de abordare a fenomenului în discuţie. Pudoarea (ca să nu spun pudibonderia) etnologilor şi antropologilor nu este de bun augur. Ei uită anticul principiu, forjat de şcoala filosofilor cinici, *Naturalia non sunt turpia* („Lucrurile naturale nu sunt ruşinoase”). Era epoca în care filosoful cinic grec Diogene din Sinope (secolul al IV-lea î.e.n.) se masturba în agora sub protecţia acestui dicton. Sau într-o formulare din 1828 datorată clericului-cărturar Eufrosin Poteca: „Cele moralnice se aseamănă cu cele naturalnice” (187, p. 121).

Cum observam şi cu alt prilej, atunci când am studiat utilizarea plantelor şi substanţelor stupefiante în spaţiul românesc (107), pentru un etnolog sau antropolog este complet inadecvată metoda de a măsura şi evalua mentalităţile tradiţionale şi practicile arhaice (sacrificii umane, folosirea drogurilor de către vrăjitoare, deflorarea rituală etc.) cu unităţi de măsură etice. Mai ales când

acestea din urmă sunt contemporane cu cercetătorul şi nu cu mentalitatea cercetată. Este un truism să afirm că valorile morale sunt relative, variind în funcţie de timp şi spaţiu, de epocă şi de civilizaţie. Dar uneori evidenţele trebuie formulate.

Chiar şi un istoric al religiilor de talia lui Georges Dumézil comenta obiceiul „răpirii violente" a fecioarei în cadrul unui tip arhaic de însurătoare, reprezentat epic în *Mahābhārata*, dintr-o perspectivă profund moralizatoare. El credea că această practică nupţială indo-europeană „păstrează totuşi un caracter barbar, sângeros, care o face greu de acceptat într-o societate civilizată" (276, p. 66).

La rândul său, vrând să-şi facă curaj ca să studieze istoria practicilor sexuale considerate de „morala burgheză" ca fiind obscene (sodomia, felaţia, cunilingus etc.), istoricul francez Paul Veyne scria următoarele:

Istoricul este obligat să vorbească despre ea [= felaţia]. La urma urmei, este la fel de obscen să studiezi istoria antisemitismului regimului de la Vichy (277, p. 56).

Este simptomatic faptul că, anume în acest caz, Paul Veyne a căzut într-o capcană de limbaj, explicabilă psihanalitic. Un „act ratat", cum l-ar fi numit Freud. Obscenă nu este studierea istoriei antisemitismului. Cartea lui Léon Poliakov *Istoria antisemitismului*, printre multe altele, stă mărturie (664). Obscen este antisemitismul însuşi. La fel, nu este nimic obscen în studierea practicilor sexuale, chiar şi a celor considerate că ar fi obscene în civilizaţia occidentală modernă.

Mircea Eliade, în schimb, într-un eseu de la începutul anilor 1930 intitulat frust „Sex" deplângea „jena penibilă" de care sunt cuprinşi savanţii europeni când trebuie să descrie arhaice ritualuri sexuale:

Cred că e un anacronism şi o dezolantă lipsă de perspicacitate să se confunde valoarea şi funcţiunea sexului din acele timpuri şi acele zone de cultură cu morala sexuală a veacului nostru sau cu funcţiunea sexuală aşa cum a fost reglementată ea în civilizaţia noastră, creştină. […] E cu desăvârşire greşit să crezi că, pentru că

în civilizaţia europeană sexul a fost alterat şi cerebralizat, oriunde se întâlneşte simbolica sau realismul sexual se întâlneşte şi problematica (sau mai bine zis cazuistica) moralei sexuale moderne (*Oceanografie*, 1934) (278, p. 103).

Sexualitate şi propagandă

Alteori, sexualitatea a fost folosită pur şi simplu ca armă de propagandă ideologică. De pildă, cred că trebuie privită cu unele rezerve informaţia livrată de istoricul latin Lactantius (cca 250-325) conform căreia împăratul Maximinus Daia (305-313) ar fi introdus la Roma *ius primae noctis*. Unii istorici romani din secolul al IV-lea şi-au conceput lucrările de pe poziţiile apologeticii creştine, încercând să-i compromită pe împăraţii necreştini şi mai ales pe cei *creştinofobi*, care i-au persecutat pe creştini în timpul domniei lor. Este, de exemplu, cazul istoricilor Lactantius (*De mortibus persecutorum*, 314-316), Aurelius Victor (*De vita et moribus imperatorum romanorum*, cca 360) ş.a.

În lucrările lor, împăraţii romani anteriori lui Constantin cel Mare (cel care a făcut din creştinism o *religio licita*, în anul 313, prin *Edictul de la Mediolanum*) erau prezentaţi ca fiind barbari şi imorali, ca practicând rituri sacrificiale sângeroase şi obiceiuri sexuale perverse. Pentru a-l compromite, de pildă, pe împăratul Galerius (305-311), iniţiatorul politicii anticreştine duse de Diocleţian, Lactantius susţinea că mama lui Galerius, Romula, nu era o femeie romană. Era o „străină”, o barbară de origine geto-dacă, „o femeie de dincolo de Dunăre”, o preoteasă „adoratoare a zeilor munţilor” (*erat mater eius deorum montium cultrix*), o „femeie foarte superstiţioasă, [care] oferea aproape în fiecare zi ospeţe în cinstea zeilor [munţilor]” (*De mortibus persecutorum* 9, 1-2 şi 11, 1) (12, pp. 60-65).

La rândul său, istoricul Aurelius Victor susţinea că preoteasa Romula, mama împăratului Galerius, se împreuna sexual cu un balaur (*matrem compressam dracone*). Istoricul roman spunea că împăratul Galerius se

lăuda cu faptul că ar fi, ca şi Alexandru cel Mare, rodul unei asemenea relaţii erotice anormale – un *Alexander redivivus* (80, pp. 230-233). Şi Eusebiu din Cezareea l-a prezentat pe Galerius ca fiind principalul artizan al politicii anticreştine duse de Roma la sfârşitul secolului al III-lea şi începutul secolului al IV-lea (*Historia Ecclesiastica* 8, 16, 2 şi *De Vita Constantini* 1, 56-58).

*

Aşa cum am mai spus, se pare că şi iluminiştii francezi au exagerat din raţiuni propagandistice abuzul nobililor privind *le droit du seigneur*. Prezentarea exagerată a acestui privilegiu seniorial, foarte nepopular în epocă, era cel mai eficient mod de a discredita nobilimea franceză şi *l'Ancien Régime* în ochii oamenilor de rând. Pentru piesa *Le mariage de Figaro* (1781), Beaumarchais a avut un maestru bun: pe Voltaire însuşi. În 1762, filosoful francez compunea piesa *Le droit du seigneur*, iar în 1764 ataca subiectul chiar în *Dictionnaire philosophique*.

Nu întâmplător, la articolul „Stăpân" din *Dicţionar*, Voltaire prezenta o „legendă indiană", făcând din ea o parabolă plină de semnificaţii iluministe, chiar dacă transferată într-un spaţiu exotic. Când un „gigant de drept divin" a ajuns „stăpânul indienilor", el a uzat de dreptul său seniorial şi „s-a culcat cu cele două surori ale sale". „Dacă avea o nepoată drăguţă, sau o strănepoată", se culca şi cu ea. Când gigantul a murit, fiul său i-a moştenit toate drepturile, inclusiv acela de a se culca „cu toate fetele" din regat. Până la urmă, conchidea Voltaire, toată lumea „s-a aliat împotriva lui, a fost ucis, şi s-a ajuns la republică". Articolul lui Voltaire se termină cu comentarii politice pro-republicane, antidespotice şi cu concluzia că „oamenii se nasc toţi egali" (280, pp. 295-296). Tâlcul şi mesajul parabolei lui Voltaire sunt limpezi, şi asta doar cu 25 de ani înainte de declanşarea Revoluţiei Franceze.

Efectul pe termen mediu şi lung al unor astfel de scrieri a fost uriaş. La circa un secol după scrierea scenariului piesei *Le mariage de Figaro* (1781), în imaginarul colectiv francez încă supravieţuia prejudecata

că piesa lui Beaumarchais ar fi fost nici mai mult, nici mai puţin decât „una dintre cauzele Revoluţiei [Franceze]”. Ca şi în multe alte cazuri, avem de-a face cu o conservă mentală, cu o „idee primită de-a gata”, ironizată de Gustave Flaubert în al său *Dictionnaire des idées reçues* (180, p. 57). Aşa cum am mai spus, probabil că scriitorii şi filosofii iluminişti au exagerat, dar totuşi nu au inventat existenţa şi persistenţa obiceiului sexual numit *le droit du seigneur*. De altfel, zvonurile şi bârfele populare referitoare la depravarea reginei Maria Antoaneta, despre relaţiile ei extraconjugale, incestuoase sau lesbiene (niciodată clar dovedite) au jucat rolul lor în declanşarea Revoluţiei Franceze.

Să observăm o palidă asemănare (*toutes proportions gardées*) cu spaţiul românesc de la jumătatea secolului al XIX-lea. După revoluţia din 1848 din ţările române, tinerii boieri „progresişti” şi intelectuali „bonjurişti” şcoliţi în Occident au susţinut ideea dezrobirii ţiganilor, acuzând (pe bună dreptate) faptul că moşierii români uzau şi abuzau de *ius primae noctis* şi de alte privilegii sexuale asupra tinerelor roabe ţigănci. Se pare că o poveste concretă de acest tip (exercitarea „dreptului” sexual al logofătului Dimitrie Cantacuzino-Paşcanu asupra unei ţigăncuşe roabe şi tragica poveste a fiului născut din această împerechere) a umplut paharul, provocând şi grăbind semnarea de către Grigore Ghica Vodă a decretului de emancipare a robilor din Moldova la 23 decembrie 1855 (vezi *infra*, 28. „ «Dreptul» boierului asupra roabelor ţigănci”).

La jumătatea secolului XX, George Orwell a intuit corect imensa forţă de discreditare sociopolitică pe care o deţine acuzaţia de utilizare a *ius primae noctis*. El a modernizat scenariul, aducându-l cumva la zi. Stăpânul feudal a fost înlocuit cu patronul capitalist (la fel de rapace), iar feuda primului a fost înlocuită cu fabrica celui de-al doilea. În ficţiunea politică *1984* (partea I, cap. 7), distopie publicată în anul 1949, *Big Brother* introduce în propaganda anticapitalistă ideea că „înainte de glorioasa Revoluţie” era în vigoare „*ius primae noctis* […], legea

conform căreia fiecare capitalist avea dreptul să se culce cu orice femeie care lucrează într-una dintre fabricile sale". Aşa era scris în manualele de istorie pe care le studiau elevii (22, p. 5). Înaintea lui Orwell, şi George Bernard Shaw introdusese „dreptul primei nopţi" în cartea sa sociopolitică *The Intelligent Woman's Guide to Socialism and Capitalism* (1928, apoi rescrisă şi republicată în 1937).

Pentru omul modern, obiceiul numit *le droit de cuissage* a căpătat – aşa cum observă Alain Boureau – toate caracteristicile negative ale „medievalităţii" şi „barbariei". Foarte potrivit, deci, ca să fie utilizat ca armă în propaganda politică negativă. La începutul anilor 1980, de pildă, secretarul general al Partidului Comunist Francez, Georges Marchais, a încercat să justifice invazia armatei sovietice în Afganistan susţinând că feudalii afgani ar practica *ius primae noctis* (22, p. 5). Este semnificativ faptul că această justificare nu a fost folosită de propaganda sovietică însăşi, ci de cea comunistă franceză (poate la sfatul „tovarăşilor de la Moscova"), bazându-se probabil pe faptul că acest tip de acuzaţie făcea parte anume din imaginarul istorico-cultural francez.

*

Totuşi, în ţările mai puţin modernizate, la popoarele care operează încă cu mentalităţi tradiţionale, a supravieţuit cumva imaginea pozitivă a liderului hiperpotent sexual. Este vorba de ecuaţia care funcţiona şi în imaginarul colectiv din vechime, din epoca feudală, premodernă: potenţa sexuală a liderului era asociată simbolic cu potenţa sa politică. Realitatea era adesea fardată cu legende, de multe ori create şi răspândite de camarila dictatorului sau de serviciile sale secrete. Vezi cazul miturilor privind omnipotenţa sexuală (haremuri, orgii, gărzi personale de pază formate din „amazoane" etc.) a unor dictatori de teapa sovieticului Stalin, libianului Muammar al-Gaddafi (699) sau a nord-coreeanului Kim Jong-un.

În cartea sa *L'Étoile du Généralissime*, scriitorul ruso-

american Iuri Drujnikov (1933-2008) vorbeşte despre faptul că, pe la sfârşitul anilor 1940, şeicul Kuwaitului i-ar fi făcut cadou lui Stalin un harem cu fete „de primă clasă”, încercând astfel să satisfacă „strania tradiţie rusească a dreptului primei nopţi”. Aşa cum am văzut, la această „stranie tradiţie rusească” se referă şi Feodor Dostoievski în romanul *Adolescentul* (624, pp. 15-17). Foarte mulţumit, generalissimul Stalin i-ar fi întors şeicului un dar similar, „pentru întărirea relaţiilor de prietenie dintre cele două ţări” (49, pp. 213-214). Autorul acestei cărţi, Iuri Drujnikov, este specialist în „miturile contemporane ale Rusiei” (50). Nu e de mirare faptul că, în mentalul colectiv al ruşilor, Marele Stalin, Secretarul general al PCUS, Generalissimul, „Conducătorul popoarelor”, vrea, poate, ba chiar şi trebuie să satisfacă zeci şi sute de fete.

În fine, într-o carte scrisă la sfârşitul anilor 1990, Aleksandr Soljeniţân – într-un capitol intitulat „Biserica Ortodoxă în aceste vremuri” – critică modul în care societatea contemporană rusă şi mai ales mass-media postsovietică prezintă, cu o „insolenţă fără limită”, rolul exacerbat pe care l-ar juca în societate Patriarhia creştin-ortodoxă. *Ius primae noctis* – scrie *Obşciaia gazeta* din 31 decembrie 1997, citată de Soljeniţân – n-ar mai fi un privilegiu, evident simbolic, al conducătorului politic, al Preşedintelui Rusiei, ci al Patriarhului. Simbolic sau nu, „dreptul” sexual al primei nopţi rămâne în imginarul colectiv un apanaj al adevăratului conducător, fie el politic sau religios:

[I s-a dăruit] Patriarhiei dreptul primei nopţi; [pentru că] astăzi nu ne conduce Elţân, ci [Patriarhul] Alexii al II-lea (65, p. 204).

În regimul comunist dinastic din România, legendele privind isprăvile sexuale şi violurile (inclusiv povestea siluirii Nadiei Comăneci) (696) au fost centrate pe figura lui Nicuşor Ceauşescu, fiul dictatorului. În tinereţe, beizadeaua opera cu o „haită” compusă din alţi fii de potentaţi comunişti. Din gaşca lui făcea parte şi poetul de curte Corneliu Vadim Tudor. Fiind sociolog, C.V. Tudor –

ulterior preşedintele Partidului România Mare – ştia că mitologia omnipotenţei sexuale avea priză la oamenii simpli. Ca atare, după 1990, eternul candidat le-a folosit propagandistic în campaniile sale electorale pentru fotoliul de preşedinte al României. Iată câteva hiperbole – care i-ar face să pălească pe toţi marii suverani antici sau medievali – emise de „tribun” în 2012:

Eu, în tinereţea mea, nu cuceream femeile cu flori sau carduri, ci cu sexul meu. Eu fac sex cum făceau şi anticii. O femeie, când trebuia să o cuceresc, în 10 minute era goală puşcă. Au fost zile când mă culcam cu trei femei pe zi, câteodată cu patru. Şi nici nu îmi plăcea să fac reluări. Am făcut sex cu peste 1.000 de femei (697).

16. „Dreptul” masculului

Conducătorul haitei şi „lupii tineri”

Putem interpreta practicarea obiceiului *droit du seigneur* ca fiind supravieţuirea în diverse forme a impunerii unui statut de putere şi dominaţie masculină. Relativ recent (în 2000), antropologul german Jörg Wettlaufer a propus acest tip de abordare, intitulându-şi studiul chiar aşa: „The *jus primae noctis* as a male power display” („*Ius primae noctis* ca etalare a puterii masculine”) (54). Din această perspectivă se conturează o scară ierarhică a dominaţiei, mai multe trepte de impunere a raporturilor de forţă, în funcţie de gen, de vârstă, de grad de iniţiere, de statut social etc.

În natură, masculul o domină pe femelă. În societatea umană, bărbatul o domină pe femeie (la dominaţia dictată de „natură” se adugă cea dictată de „cultură”). Bărbatul matur o domină pe fata adolescentă (cu atât mai mult pe fata puberă). Bărbatul iniţiat sexual o domină pe fecioară. Nobilul o domină pe servitoare. Regele o domină pe nevasta nobilului (cu atât mai mult pe fiica acestuia). Regele învingător o domină pe soţia regelui învins (cu atât mai mult pe fiica acestuia). Soldatul învingător o domină pe soţia soldatului învins (*vae victis!*) etc. etc.

Trăim pe o „planetă a bărbaţilor”, într-o civilizaţie în

care sunt privilegiate virtuţile masculine ale omului (forţa, spritul competitiv, surplusul de agresivitate etc.). O civilizaţie creată de bărbaţi, dar cumva menţinută de femei, având în vedere că mamele sunt cele care, prin limba *maternă*, îi educă pe copii, că marea majoritate a educatoarelor şi învăţătoarelor sunt femei etc. Într-o oarecare măsură, femeile participă şi ele – chiar prin valorile pe care le transmit prin educarea copiilor – la supravieţuirea prejudecăţii că fetele reprezintă „al doilea sex”. Băieţii sunt îndemnaţi să-şi găsească o meserie frumoasă şi bănoasă, iar fetele să-şi găsească un bărbat cu o meserie frumoasă şi bănoasă. El este „Gânditorul [de la Hamangia]”, iar ea este „Femeia gânditorului [de la Hamangia]”. „Femeie nu te naşti, ci devii”, a formulat concis problema Simone de Beauvoir (*Le deuxième sexe*, 1949) (445, II, p. 8).

*

La mamifere, masculul trebuie să-şi impună dominaţia nu atât faţă de femele, cât (mai ales) faţă de ceilalţi masculi din hoardă sau haită. Studiind comportamentul sexual al primatelor şi utilizând uneltele forjate de Charles Darwin (*Originea omului şi selecţia sexuală*, 1871) şi Sigmund Freud (*Totem şi tabu*, 1913), antropologul olandez Frans de Waal (într-un studiu din 1982, intitulat inspirat *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*) a ajuns la concluzii interesante privind raportul de forţe care se instaurează înăuntrul unui grup de cimpanzei. Aceştia se organizează ca „hoarda primordială” de oameni primitivi (*the primal horde*, în termenii lui Freud). Cu alte cuvinte, ei se organizează cu un mascul dominant (*the primal father* sau *the alpha male*), cu mai multe femele care îi sunt rezervate numai lui şi cu mai mulţi masculi pe care acesta îi ţine în subordine. Cimpanzeii studiaţi – comentează de Waal – „acceptă încă *le droit du seigneur*, unul dintre produsele uitate ale culturii occidentale”. În paranteză fie spus, aşa cum vom vedea, *le droit du seigneur* nu este „un produs uitat al culturii occidentale”. Dar până atunci, iată principala

concluzie a cercetărilor efectuate de primatologul Frans de Waal:

Când cimpanzeul Yeroen a devenit masculul dominant, el singur era responsabil pentru circa trei pătrimi din toate împerecherile. Nu punem la socoteală acuplările cu tinerele femele (mai puţin dorite de ceilalţi masculi) pentru că, în aceste cazuri, responsabilitatea lui era de 100%. Sexul era monopolul său în grup (291, p. 167).

Statutul de *alfa male* nu se cere, ci se impune. La primate, masculii mai tineri, puii masculului dominant, îl pândesc pe acesta până apar primele semne de slăbiciune, de regulă sexuală. Ei îl ucid (sau îl alungă) pe „stăpân" (pe tatăl lor) şi fie îşi împart femelele (care sunt mamele lor), fie – mai degrabă – se luptă între ei până la alegerea unui nou *mascul dominant*. Translatând acest comportament la triburile de oameni primitivi, Sigmund Freud a încercat să explice astfel tabuurile referitoare la incest, originea exogamiei (a căsătoriei în afara tribului) şi a patricidului dublat de relaţia incestuoasă dintre fiu şi mamă (*complexul lui Oedip*).

Cam acelaşi sistem de organizare şi ierarhizare operează şi în alte comunităţi de animale. În haita de lupi, de exemplu. De aici a fost preluată formula „lupii tineri" pentru a desemna la figurat pe tinerii care încearcă să-l detroneze pe „bătrânul" (sau pe „bătrânii") care ocupă postul dominant într-o comunitate de oameni din aceeaşi branşă (politică, profesională, economică, religioasă sau culturală).

Important este faptul că, într-un fel sau altul, acest sistem de organizare a supravieţuit în societatea umană în forme mai mult sau mai puţin camuflate. Le putem vedea, descoperind ici şi colo diverse „fosile vii", în termenii lui Mircea Eliade (***294***). Mai mult decât atât, în unele comunităţi specifice, cu organizare foarte tradiţională (curte nobiliară, ceată de feciori, gaşcă de mahala, bandă de infractori, comunitate de păstori, haiduci sau puşcăriaşi etc.), formele de organizare şi ierarhizare s-au păstrat

aproape neschimbate.

„Dreptul” craiului de mahala

În romanul *Craii de Curtea-Veche* (1929) al lui Mateiu Caragiale, unul dintre „crai”, „grecul” Pantazi, îi relatează povestitorului despre o perioadă (cca 1880) în care – „cu desfrâu şi cu risipă” – el juca (în mahalaua Cişmeaua Roşie) rolul de *alpha male* într-o „numeroasă curte”. O curte formată în jurul „conului Pantazi”, a „nobilului mediteraneean”. În *la Belle Époque* din „Micul Paris”, în Bucureştii decadenţi din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, toţi „supuşii” aplicau, ca-n Evul Mediu, *le droit du seigneur*, dreptul craiului de mahala:

Se întrecea o lume să-mi facă voile şi să mă desfete […]: era de ajuns să spun peste zi că-mi place o femeie ca seara s-o găsesc la mine în aşternut. Erau bărbaţi cari mi-aduceau nevestele şi fraţi surorile (254, p. 75).

În romanul *Groapa*, de pildă, Eugen Barbu a avut inspiraţia să reconstituie structura organizatorică a unei comunităţi de interlopi, a unei bande din mahalaua Cuţaridei, care opera în Bucureştii anilor 1920. Este unul dintre firele epice ale romanului. Masculul dominant al găştii este Bozoncea, numit de hoţi „Stăpânul” sau „Starostele” (de la sl. *starâi* = „bătrân”, *stareţ* = „egumen, conducătorul unei mânăstiri”). El are şi un însemn distinctiv:

În picioare purta pantofi în două culori: alb şi roşu, legaţi cu şireturi de piele, ca orice staroste de hoţi (139, p. 55).

Din punct de vedere fizic şi sexual, Bozoncea domină comunitatea pe care o conduce. El are unele privilegii materiale. De pildă, opreşte pentru sine jumătate din ceea ce fură toţi, în timp ce restul se împarte în mod egal la membrii găştii. Are şi privilegii sexuale. „Stăpânul” are dreptul să-şi aleagă pe cea mai apetisantă fată din mahala. Bozoncea trăieşte cu frumoasa ţigancă Didina, pentru care îl invidiază ceilalţi hoţi. Regula este simplă şi e formulată explicit: „Muierea se duce cu ăl de are mai multă putere”.

Cu „oamenii lui”, el îi bate sau îi „crestează” cu

cuţitul pe mardeiaşii rebeli. Evident, „starostele” are şi responsabilităţi speciale: racolează noi membri ai găştii, le distribuie tuturor câştigurile, iniţiază şi organizează furturile, îi corupe pe oamenii legii, îi scapă pe hoţi din mâna poliţiei sau a justiţiei etc. Noul venit în bandă, Paraschiv, este un hoţ „tânăr şi-al dracului”, poreclit nu întâmplător „Ucenicul”. Pentru a-l ţine la respect şi a-i submina virilitatea, ortacii îi spun „puţă” sau – cel mult – „pulică”. Structura organizatorică a găştii pare a fi parţial preluată după cea a breslelor: Bozoncea e „staroste”, Paraschiv e „ucenic”, iar ceilalţi sunt „calfe” (fiind agramaţi, ei îşi spun „caiafe”). Ierarhia lor aduce şi cu cea a francmasonilor (ucenic, calfă, maestru). Aceeaşi organizare ierarhică au şi „golanii” dintr-o mahala constănţeană din romanul lui Stoian Gh. Tudor *Hotel Maidan* (1936) (713).

Există reguli şi cutume speciale care operează în mahalale. În privinţa acestor microcomunităţi, documentarea poate să înceapă cu publicistul Nicolae T. Orăşanu (*Misterele mahalalelor* sau *Cronica scandaloasă a oraşului*, 1857). În mahalale funcţionează un „mecanism” anume de selectare a „starostelui” confreriei şi de reglementare a relaţiilor dintre acesta şi ceilalţi mahalagii. Acest sistem normativ a supravieţuit tenace – trecând prin sistemul cutumiar al comunităţilor tradiţionale –, fiind asemănător cu modul instinctual de organizare a haitelor. „Fiecare mahala – scria Mircea Damian (*Bucureşti*, 1935) – are un erou. Eroul poartă la el un cuţit. Câmpul lui de operaţii este centrul [oraşului] şi cartierele oamenilor bogaţi. Mahalaua îl admiră, iar femeile îl iubesc în taină” (295). Dar, din timp în timp, un *lup tânăr* îl detronează pe *masculul alfa* şi-i preia toate prerogativele. „Starostele” confreriei nu se schimbă, nu se numeşte şi nu se alege prin vot. Postura se impune, se dobândeşte prin forţă sau prin alte abilităţi marţiale. Lupul cel mai puternic iese învingător prin luptă cu ceilalţi masculi din haită.

Bozoncea, „starostele” din mahalaua Cuţaridei, e cam în vârstă şi puterile sale fizice şi sexuale încep să se

diminueze. O simte şi el, o simt şi ortacii: „Se cam săturaseră de staroste, că-l vedeau bătrân şi moleşit”. O simte mai ales „ucenicul”, tocmai pentru că e nou-venit şi are privirea mai ageră şi sângele mai fierbinte (139, pp. 53-63). Neofitul Paraschiv este *lupul tânăr* din haită. El îl va provoca şi înfrunta pe *masculul alfa*, culcându-se chiar cu frumoasa Didina, „gagica stăpânului”. Semnul acaparării întregii puteri este preluarea privilegiilor sexuale deţinute de „staroste”:

Bă, s-a terminat cu Bozoncea! — îi strigă Paraschiv găştii din mahala. A mea-i Didina! N-o mai dau! Iar pe el [= Bozoncea] o să-l sfârtec! (139, p. 353).

Totuşi, prima luptă fizică o câştigă Bozoncea. „Starostele” îl răneşte cu cuţitul pe „ucenic”. Paraschiv se retrage să-şi lingă rănile, dar cu gând de răzbunare. Frumoasa ţigancă este nehotărâtă:

De unde ştia ea care [dintre cei doi] e mai tare? Atunci l-ar fi lăsat pe staroste… (139, p. 360).

Versurile lui Eminescu din poemul său cel mai misogin („Scrisoarea V”, cca 1881) sunt adecvate în acest caz:

Şi când dama cochetează cu privirile-i galante,
Împărţind ale ei vorbe între-un crai bătrân şi-un fante,
Nu-i minune ca simţirea-i să se poată înşela,
Să confunde-un crai de pică cu un crai de mahala… (296, p. 165).

O dilemă similară cu cea a Didinei au şi fetele din cântecele epice tradiţionale româneşti, ca în balada *Ghiţă Cătănuţă*. Când doi viteji se bat pentru „dalba mândruţă”, ea nu ştie a cui parte să ţină, pe care dintre ei să-l ajute. Unul dintre ei este masculul dominant al comunităţii: este Haram-Başa (căpetenia haiducilor), este „voinicul voinicilor”, care se culcă cu „toate mândrele”. Pentru că „e iubit de neveste/ şi e-ndrăgit şi de fete” (289, p. 298). Dar Cătănuţă îl înfruntă, ca un adevărat „lup tânăr”. Cine va câştiga înfruntarea?! Fata preferă să aştepte sfârşitul luptei, cu gândul că, oricare dintre ei va învinge, va

rămâne cu „masculul alfa”. Totul este ambalat în discurs misogin folcloric:

Dar femeia, ca femeia,
Poale lungi şi minte scurtă,
Femeie nepricepută
Şi de minte neajunsă,
Ea din gură că striga:
— Care pă care veţi răzbi
Tot d-un bărbăţăl mi-o fi! (306, p. 697);

sau:

— Ia mai daţi
De vă luptaţi,
Că oricare-o birui
Tot un bărbăţel mi-o fi! (162, pp. 681, 684).

Până la urmă, chiar la nunta lui Bozoncea cu Didina, Paraschiv îl înjunghie mortal pe „staroste” şi o răpeşte pe mireasă. A prelua mireasa adversarului „în noaptea nunţii” este un act de un simbolism aparte, chiar dacă el nu e urmat de o deflorare, ci de un viol. Ca semn de putere supremă, Paraschiv o dă pe Didina (chiar „în noaptea nunţii”) să fie violată de ortaci într-un şanţ al drumului. Astfel, omnipotenţa fizică şi sexuală a fostului „staroste” este anihilată (şi) simbolic. Foarte probabil, Paraschiv, noul „staroste” al hoţilor, va încălţa la rândul său pantofii bicolori, alb şi roşu, cu şireturi de piele:

În noaptea aia, Paraschiv le-a cerut jurământ la toţi. A înfipt în pământ cuţitul cu care împunsese inima lui Bozoncea şi le-a zis: „De-acuma eu sunt ăl mai mare peste voi! Cine s-o ridica peste mine, de mâna mea mierleşte! Să m-ascultaţi şi la bine, şi la rău, şi ce-oi avea, cu voi împart! S-a înţeles?”. Ăilalţi l-au privit cu frică. Flăcările îi luminau faţa slabă şi privirea lui rea se plimba pe ei, să-i scormone în suflete. Au simţit hoţii altă putere (139, p. 364).

Evident, cândva, Paraschiv va fi la rândul său detronat de un alt „lup tânăr”. Poetul Miron Radu Paraschivescu (*Cântice ţigăneşti*, 1941) a abordat şi el această ecuaţie de putere, chiar dacă într-un registru cvasiironic. Fantele Rică, *masculul alfa* din mahalaua

Oborului, „când trecea prin cartier, / avea pasul de boier”. Din nou importanţa încălţămintei, a călcăturii „de boier”, a mersului „legănat şi nepripit” al iubitului, al mascului dominant. Vorba unei zicale populare ruseşti: *Ia milovo po pohodke uznaiu* („Îl recunosc pe iubit după mers”) (vezi *supra*, 10. „Sexualitatea piciorului”).

Prin toate formele de „limbaj al trupului”, Rică, „fante de Obor”, trebuie să comunice dominaţia fizică pe care o exercită asupra celorlalţi bărbaţi ai comunităţii:

De se lăsa cu bătaie,
(că avea duşmani o droaie)
atunci o făcea de oaie, că până să scoţi cuţitul, el îţi lua piuitul.

Vizibilă trebuia să fie şi potenţa lui sexuală, dominaţia erotică asupra femeilor din mahala. Chiar dacă este un filfizon de cartier, privilegiile lui sexuale sunt „de boier”, de „crai”, chiar dacă unul de mahala. El se manifestă ca un feudal pe domeniul său:

Că nu era nicio fată de el neamurezată, nici nevastă cu bărbat să nu-l fi râvnit la pat (209, p. 46).

Tot „de boier” sunt puterile şi privilegiile (homo) sexuale ale căpeteniei puşcăriaşilor din ocna descrisă de Vasile Voiculescu în romanul *Zahei orbul* (1947-1958). De aceea „şeful” lor a şi fost poreclit „Boeru”. Este o microsocietate *underground* (la propriu şi la figurat), în recluziune, complet izolată de lume, cu oameni abrutizaţi şi animalizaţi, care se organizează *naturaliter*, reinventând legile de funcţionare ale hoardei primatelor.

„Boeru”, capul autoimpus şi recunoscut al comunităţii de puşcăriaşi, beneficiază de toate privilegiile sexuale (vezi mai multe *infra*, în capitolul 21. „Năravuri sexuale în recluziune”). El se bucură, aşa-zicând, de „dreptul” Boerului: are dreptul să-şi selecteze „ţiitoarele” masculine, îşi alege un „harem” de tineri puşcăriaşi care îl deservesc erotic, beneficiază de un fel de *ius primae noctis*, având dreptul să îi „dezvirgineze” pe novici, îşi organizează „căsătorii” homosexuale (precum aceea cu ocnaşul Giugiuc), cu ceremonii mimate până în cele mai

mici detalii: „Nuntă ca toate nunţile… cu popă şi cununie” (101, p. 337).

„Craiul” Pantazi din mahalaua Cişmeaua Roşie a Bucureştiului decadent (254), „Stăpânul” sau „Starostele” din mahalaua Cuţaridei (139), „fantele” cu călcătură „de boier” din mahalaua Oborului (209), „Boeru”, *ocnaşul alfa* din puşcărie (101) – toţi sunt un fel de „seniori” peste domeniile pe care le guvernează. Ca atare, beneficiază de „dreptul seniorului”.

*

Monopolul sexual al „masculului dominant” al hoardei (al haitei, al turmei etc.) pare să fie înrudit cu *le droit du seigneur*, „unul dintre produsele uitate (*forgotten products*) ale culturii occidentale”, cum zicea primatologul olandez Frans de Waal în 1989 (291). Este într-adevăr „dreptul seniorului” un „produs uitat al culturii occidentale”?! S-ar putea crede că da.

Dar, de fapt, el a supravieţuit tenace în civilizaţia noastră, transformat, apărând în alte forme de „produse culturale”. Răspunsul meu la întrebarea de mai sus este: mai degrabă nu. Şi încerc, în cartea de faţă, să demonstrez asta. Acest „produs cultural” s-a metamorfozat de-a lungul mileniilor într-o mulţime de forme mai mult sau mai puţin recognoscibile. El s-a deghizat, s-a camuflat, supravieţuind în nenumărate manifestări insidioase de „dominaţie masculină”. De altfel, Frans de Waal însuşi s-a dezis de propria sa afirmaţie atunci când, în 2005, a publicat o altă carte cu un titlu semnificativ, *Our Inner Ape* (*Maimuţa din noi*), încercând să explice *Why We Are Who We Are* (*De ce suntem ceea ce suntem*) (292). Antropologul francez Pierre Bourdieu pare să fi găsit, în această privinţă, formula adecvată:

Dominaţia masculină este atât de înrădăcinată în subconştientul nostru, încât nu ne mai dăm seama de ea, se încadrează atât de mult în orizontul nostru de aşteptare, încât ne este dificil să o mai punem sub semnul întrebării (293).

17. Etalarea publică a potenţei sexuale

Regicid ritual

În comunităţile umane primitive, distribuirea raporturilor de forţe era cumva asemănătoare cu cea din cadrul hoardelor de mamifere. Şeful de trib (regele) era poligam. Ca *mascul alfa*, el beneficia de privilegii sexuale asupra practic tuturor femeilor din trib (regat). Fiind cel mai puternic şi mai abil exemplar al comunităţii, el procrea copii bine dotaţi din punct de vedere genetic. El îşi menţinea statutul social câtă vreme era potent sexual. Suveranul impotent trebuia să fie eliminat (detronat, alungat, ucis) pentru că, într-o astfel de stare, nu putea să-şi îndeplinească misiunea. Anume omnipotenţa sexuală a regelui Ghilgameş (exercitată asupra mireselor şi nevestelor celorlalţi bărbaţi din regat) îi dădea „dreptul divin" să „domnească asupra popoarelor":

Pe bună dreptate [Ghilgameş] îi întreci pe toţi soţii;
Şi cu adevărat ţie ţi-a hărăzit [zeul] Enlil
Să domneşti asupra popoarelor! (2, p. 56).

De (im) potenţa sexuală a suveranului depindea – magic şi simbolic – starea întregii naturi şi, implicit, starea comunităţii pe care o conducea. Dintr-o perspectivă magică, „fecunditatea oamenilor, a turmelor şi a pământului depindea de vigoarea sexuală a regelui", conchide tranşant Jean-Paul Roux (60, p. 77). Când, în piesa lui Eugen Ionescu, regele Bérenger I e pe moarte, tot regatul decade şi toată natura se descompune. Nici „soarele nu-l mai ascultă pe rege" (*Regele moare*, 1962).

Uciderea regelui impotent era un ritual obligatoriu, unul studiat printre alţii de James George Frazer (*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 1890). Iată-l pe celebrul antropolog britanic vorbind despre obiceiurile relativ recente practicate de un trib, *shillukii*, de pe malurile Nilului Alb. Este vorba de un ritual de regicid care „a existat până nu demult", spunea Frazer la sfârşitul secolului al XIX-lea, dacă nu cumva „mai subzistă încă şi acum în stare latentă":

Shillukii au obiceiul de a-l omorî pe rege, când dă

semne de boală sau îşi pierde puterile. Unul dintre semnele fatale ale decăderii era neputinţa de a satisface poftele sexuale ale soţiilor sale, care erau foarte multe şi locuiau împrăştiate în numeroase case. [...] Odată cu pierderea puterilor [monarhului], vitele s-ar îmbolnăvi şi nu s-ar mai înmulţi, recoltele ar putrezi pe ogoare şi din ce în ce mai mulţi oameni ar pieri doborâţi de boli (85, II, pp. 273-274).

Când „regele divin" (în care s-a întrupat „spiritul sacru" al tribului) dădea primele semne de impotenţă sexuală, soţiile lui îi anunţau pe ceilalţi conducători ai tribului. Aceştia îi „notificau regelui osânda ce îl aştepta" şi monarhul se lăsa ucis – „cu toată ceremonia prescrisă" –, fără să opună vreo rezistenţă (85, II, pp. 274-275; III, p. 9). Scoţianul J.G. Frazer n-ar fi trebuit să caute urmele acestui ritual doar la populaţii exotice. Le-ar fi găsit, în vechime, chiar şi pe tărâm britanic:

În vechea Anglie – notează Jean-Paul Roux –, unde se considera că spiritul regelui era afectat de condiţiile fizice ale corpului pe care-l locuia, acesta era ucis în cadrul unei mari ceremonii încă de la primele semne de boală sau de bătrâneţe (60, p. 76).

Regele putea fi provocat la luptă de unul dintre fiii săi („lupii tineri") chiar şi atunci când cel dintâi era complet sănătos, în deplinătatea potenţelor sale sexuale. Dacă reuşea să-l omoare, fiul îi lua locul (85, II, p. 275). Continuitatea regalităţii trebuia păstrată. *Le Roi est mort, vive le Roi!* În Grecia antică, regii/aristocraţii prea bătrâni erau aruncaţi (sau se aruncau) de pe stâncă. Unele oronime păstrează memoria acestei cutume rituale. Vezi numele stâncii *Gerontobrahos* („Stânca moşnegilor") de pe muntele Parnas. Şi regele Egeu s-a aruncat de pe stâncă în marea care îi va purta numele, Marea Egee. Egeu nu a fost împins în mare de către fiul său, Tezeu. Logica mitului n-ar fi permis un asemenea scenariu. Dar a făcut-o *din cauza* fiului său Tezeu şi *în beneficiul* acestuia, care s-a urcat pe tron în locul fostului rege (80, p. 334).

În alte zone din Europa, regii bătrâni sau

neputincioşi erau otrăviţi, adesea cu suc de cucută (*Cicuta virosa*), poreclită din acest motiv „otravă de stat”. În Antichitate, în polisurile greceşti, îşi nota Mircea Eliade în *Jurnal*, dacă un om voia să se sinucidă şi „motivele [sale] erau socotite justificate”, primea o autorizaţie de eutanasiere din partea Senatului. Atunci, autorităţile îi dădeau „gratuit cantitatea de cucută necesară”. „De comunicat lui Cioran”, conchide ironic Eliade (261, p. 193).

Poate că scenariul otrăvirii cu suc de cucută a regelui Danemarcei din drama *Hamlet* poartă umbra unui arhaic ritual de regicid. Niciun personaj din piesa lui Shakespeare, niciun demnitar de la curte nu este scandalizat de omorârea regelui, cu excepţia protagonistului, care este considerat nebun. S-a vorbit despre „nevroza” prinţului danez, despre starea sa „melancolică” şi „maniaco-depresivă”. Într-o lectură psihanalitică a tragediei, Jacques Lacan vorbeşte despre „subiectivitatea” protagonistului – „un personaj disturbator” în cadrul scenariului (343, p. 33).

În plus, exegeţii vorbesc de „celebra şovăială hamletiană” (627, p. 32), de „ezitarea lui Hamlet de a răzbuna uciderea tatălui său”, cum se exprimă psihanalistul englez Ernest Jones, colegul şi biograful lui Freud (628). Se pare că, în afară de Hamlet, care judecă faptele dintr-o perspectivă morală, toţi ceilalţi le judecă din punct de vedere ritual. Pentru primul „ceva e putred în Danemarca”; pentru ceilalţi totul este legitim. De data aceasta, *neo-basileus* nu este fiul monarhului, ci fratele mai tânăr al acestuia. El îi ia locul fostului rege nu doar pe tron, dar şi în patul reginei: *Thus was I, sleeping, by a brother’s hand, / Of life, of crown, of queen, at once dispatch’d* („Astfel am fost, în somn, de mâna unui frate/ Lipsit, într-o clipită, de viaţă, de coroană, de regină”) (actul I, scena 5). Pare să funcţioneze un straniu *levirat* de tip iudaic: „Soţia celui mort să nu fie dată unui bărbat din afara neamului. Fratele soţului ei să meargă la ea şi să o ia de soţie” (*Deuteronomul* XXV, 5) (90, p. 591).

În folclorul românesc

Se pune întrebarea dacă există în cultura tradiţională românească unele mărturii care să ateste astfel (sau altfel) de forme de regicid ritual. Se pare că da. Din cercetările mele rezultă că, în această privinţă, există unele documente folclorice. Sunt aşa-zisele „fosile vii”, cum le numea Mircea Eliade în anii 1930 (***294***), ceea ce ar putea proba arhaicitatea ritualului.

Sir James George Frazer a descris ceremonia de regicid ca desfăşurându-se, de regulă, în pădure, într-un luminiş, la rădăcina unui copac consacrat sau la „arborele de judecată”, la poalele căruia monarhul „împărţea dreptatea zilnic” (85, II, 273). Într-un vechi cântec bătrânesc (*Trei crai*) – cu şase variante cunoscute, culese pe la sfârşitul secolului al XIX-lea în Banat, Oltenia şi Muntenia –, ritualul de ucidere a vechiului monarh şi de alegere a celui nou se produce într-un loc special, la poalele unui paltin (arţar) consacrat. Un loc căutat îndelung, cu grijă parcă rituală:

El a pribegit
Şi el scobora
Pe munte de criş
De criş, de măcriş
Prin verde brădiş,
Mărunt aluniş
Şi ei poposea
La paltin galben,
La fântână lină,
Mulţi voinici s-adună (297).

Am abordat cu alt prilej rolul special şi complex pe care l-a jucat paltinul (arţarul) în cadrul dendromitologiei româneşti, pe lângă alţi arbori importanţi din punct de vedere mito-ritual: bradul, mărul sau stejarul. Am adus argumente privind faptul că, în cultura tradiţională românească, paltinul a fost considerat arbore cosmic, consacrat, de judecată, magico-apotropaic, funerar şi psihopomp (80, pp. 137-198, cap. „Dendromitologie românească: Paltinul”). Din chiar textul baladei *Trei crai* se vede că alegerea acestui copac drept loc de judecată, de

regicid şi de învestire a unui nou domn nu este întâmplătoare. Versul „la paltin galben” nu este cerut de nicio rimă. Dimpotrivă, este chiar disonant în context şi ar fi putut să dispară dacă menţinerea lui nu ar fi fost reclamată de alte cauze, de factură mito-rituală. Pe de altă parte, eroii traversează zone de „brădiş” şi de „aluniş”. Se ştie excepţionala valoare mito-simbolică a bradului şi alunului în cadrul dendrolatriei populare româneşti. Şi totuşi, copacul ales de „voinici” nu este nici brad, nici alun, ci paltin.

Cei trei „crai noi”, cei trei „lupi tineri” (pretendenţi să ia locul vechiului domn, numit Sila de Mihai) trec nişte probe de voinicie şi de iniţiere. Unul dintre ei le trece cu bine. El va fi noul rege (*neo-basileus*) care-l va detrona pe Sila de Mihai, pe *masculul alfa*, care – până în acel moment – a fost puternic şi dominant în cadrul comunităţii (slav. *sila* = „putere, forţă, potenţă”).

Cântecul eroic în discuţie are un final spectaculos. La venirea voinicului cu probele reuşitei sale, Sila de Mihai „încremeneşte” de supărare. El îl încoronează totuşi pe noul domn, anunţă oştenii că i-a sosit ceasul morţii, îşi leapădă armele (semn de renunţare la prerogative, dar şi că nu va opune rezistenţă) şi – de bunăvoie! — se lasă omorât de voinici, la poalele aceluiaşi „paltin galben”. Totul într-o atmosferă ceremonială, în care muzica, ospăţul şi băutura îşi au locul lor în scenariu. Un scenariu ritual, cunoscut şi respectat de toţi „voinicii”, inclusiv de regele care este omorât şi înlocuit:

El că-ncremenea
Şi rău îi părea
Şi el se scula,
Nici mult nu trecea
Şi-l încorona [pe noul rege],
Crai că mi-l făcea
Mozica punea
Şi el că grăia:
— Voi, voinicilor,
Voi, livinţilor [= vitejilor], […]

Să mă pomeniţi
Că eu nu am mult
Şi-acum să vedeţi
Că intru-n pământ […]
Şi el că-mi vedea
O puţină oaste
Da’ el ce făcea?
Arme lepăda,
Nainte le ieşea
Şi mi-i saluta.
Craii ce făcea?
Binişor că mi-l prindea,
Îndărăt că mi-l întorcea,
La masă şedea,
Bea şi-mi ospăta,
De nimeni nu gândea.
La paltin galben,
Acolo-l belea [= jupuia].

Este o „baladă poporană” culeasă în 1894 la Mânăstirea Hurezi (jud. Vâlcea) de către istoricul şi folcloristul Grigore Tocilescu de la lăutarul local Oprea Drăgan (297).

În Vechiul Testament

Vorbind despre proba (im) potenţei sexuale pe care trebuie să o treacă din timp în timp suveranii, o relatare plină de semnificaţii se găseşte în Vechiul Testament. Voi relua comentariile pe marginea acestei istorii. Regele David (secolul al X-lea î.e.n.) a fost un rege viril. El a avut nu mai puţin decât optsprezece neveste. „Destul de multe”, spune ironic romancierul Amos Oz, dar „mult mai puţine decât fiul său, Solomon” (533, p. 88). Pentru a-şi etala public puterea, David se culca cu nevestele supuşilor săi. Aşa a făcut de pildă cu Batşeba, soţia unuia dintre ofiţerii săi, Uriah hititul: „Femeia era la vedere tare frumoasă. […] Ci David trimise soli ca s’o aducă [pe Batşeba]. Şi ea veni la el [la palat] şi el se culcă cu ea”. Mai mult decât atât, David l-a trimis pe Uriah în prima linie a războiului cu amoniţii ca să fie ucis, astfel ca regele

să o poată lua de soţie pe Batşeba (*2 Regi* XI, 2-27). Cu ea l-a conceput pe fiul său, viitorul monarh, Solomon.

Dar când regele David a îmbătrânit, preoţii evrei au decis să-l supună testului suprem: *proba potenţei sexuale*. Rabinii s-au gândit să găsească „o tânără fecioară" atrăgătoare, care „să stea lângă rege, să-l încălzească şi să se culce cu el". Au căutat „prin tot ţinutul lui Israel" şi au găsit „o fată foarte frumoasă", Abisac sunamita. Dar, cu toate că frumoasa fecioară „îi ţinea regelui de cald şi îi slujea", David nu a reuşit să o dezvirgineze. În termeni biblici, „regele n-a cunoscut-o" şi „n-a intrat la ea" (***537***). Lipsa virilităţii regelui este semnalul că poate (de fapt, că trebuie) să înceapă lupta pentru putere, pentru succesiune. Doi fii ai lui David, Solomon şi Adonias (făcuţi cu mame diferite), se încaieră între ei. Solomon câştigă lupta şi este pe cale să devină rege. Urmează ca Solomon, viitorul suveran – chiar dacă el nu are decât doisprezece ani –, să treacă aceeaşi probă a potenţei sexuale, prin dezvirginarea aceleiaşi fecioare Abisac.

Părea că Adonias, chiar dacă învins de Solomon, va supravieţui confruntării. Dar el face o greşeală fatală: o tentativă de uzurpare a tronului. Prin intermediul mamei, el îi cere lui Solomon să i-o dea lui de soţie pe fecioara Abisac. Or, deflorarea fecioarei este „dreptul/obligaţia regelui":

De ce ai cerut-o pe Abisac pentru Adonias? [o întreabă noul rege (= Solomon) pe mama sa. Atunci] cere pentru el şi domnia…!

Replica lui Solomon este limpede exprimată: dezvirginarea fecioarei este o prerogativă a noului rege şi condiţionează dreptul la domnie. Abia acum, în urma acestei cereri nelegiuite, Solomon îl ucide pe Adonias, reinstaurând astfel „dreptul suveranului" (*3 Regi* I-III) (9, pp. 453-459). În paranteză fie spus, încercări similare de uzurpare a tronului sunt uzuale în textul veterotestamentar. Cererea unui „lup tânăr" de a se culca cu soţia (sau ţiitoarea) unui rege este o încercare simbolică, dar nu mai puţin explicită, de detronare a

acestuia din urmă (vezi, de pildă, *2 Regi* III, 7 şi XVI, 21-22: „Intră la ţiitoarele tatălui tău – întregul Israel va auzi că l-ai ruşinat”) (9, pp. 370, 408).

După dezvirginarea frumoasei Abisac şi întronarea noului rege urmează o lungă şi glorioasă domnie a lui Solomon, care dă dovadă de o virilitate excesivă, insaţiabilă:

Regele Solomon era iubitor de femei şi avea şapte sute de doamne şi trei sute de ţiitoare. A luat şi femei străine: pe fiica lui Faraon, moabite, amanite, siriene, idumeene, chetee şi amoree, dintre neamurile de la care Domnul îi oprise pe fiii lui Israel (*3 Regi* XI, 1-2) (9, p. 488).

În *Cântarea cântărilor*, numărul de neveste şi de concubine pe care le posedă Solomon este ceva mai redus, dar fecioarele din „haremul” său sunt „fără număr”:

Are şaizeci de regine Solomon şi optzeci de ţiitoare şi apoi fete [= fecioare] multe-multe, fără număr (*Cântarea cântărilor* VI, 8).

Sau într-o formulare mai concisă, care apare într-un text creştin din secolul al IV-lea, femeile posedate de Solomon sunt „nenumărate”:

Iar eu [= Solomon] am luat femei din toate ţările şi împărăţiile, nenumărate (*Testamentul lui Solomon* 26, 1) (298, p. 116).

Sintagmele folosite în textele sacre – „o mie” de femei sau „nenumărate” sau „fără număr” – au menirea de a stabili uriaşa virilitate a regelui Solomon. Hiperpotenţa sexuală a suveranului era magico-simbolic asociată cu hiperpotenţa politică şi militară a acestuia.

Hiperpotenţa sexuală a suveranului

După ce Alexandru cel Mare a învins toate popoarele din Asia Centrală, inclusiv pe perşii marelui rege Darius, împăratul macedonean „şi-a lăsat frâu liber patimilor”, imitând „fastul desfăşurat la curtea regilor persani”. Pe lângă „dreptul suveranului”, Alexandru cel Mare a beneficiat şi de „dreptul învingătorului” (*ius primi occupanti*). Este imaginea desfrâului total, pe care o

descrie cu lux de amănunte istoricul roman Quintus Curtius Rufus (secolul I e.n.). Un desfrâu care corespundea cu bisexualitatea (homo- şi hetero-) a lui Alexandru Macedon:

Trei sute şaizeci de concubine, tot atâtea cât avusese şi Darius, îi umpleau palatul [lui Alexandru cel Mare]. Ele erau însoţite de eunuci, şi ei deprinşi să îndeplinească rolurile femeieşti (*Historiae Alexandri Magni*) (46, p. 90).

Hiperpotenţa sexuală a suveranului este un *pattern* pe care-l regăsim în istorie, mitologie şi literatură. Chiar şi în literatura română. Rebreanu preia şi utilizează acest topos într-un roman atipic şi inclasabil (*Adam şi Eva*, 1925). Cam aşa sunt descrişi toţi suveranii antici orientali în romanul prozatorului român. Totul este o problemă de etalare simbolică a potenţei monarhului:

Regele [indian] Arjuna şedea falnic în scaunul de aur, având la stânga pe femeia care-i născuse trei feciori. Împrejurul tronului stăteau celelalte şaptezeci şi şapte de femei ale puternicului rege, toate tinere şi frumoase, ca nişte nestimate într-o coroană domnească.

Numărul femeilor la care are dreptul suveranul nu se opreşte la „şaptezeci şi şapte”. Ele pot fi – ca şi în alte cazuri – „fără număr”. În fiecare zi monarhul poate să poftească o nouă fecioară, să o dezvirgineze şi să o adauge ca iubită la imensul său harem. Aşa se întâmplă cu fecioara Navamalika, pentru care este pregătită o ceremonie publică de dezvirginare la care participă întreg regatul. Marele brahman, „înţeleptul înţelepţilor”, prinde curaj şi îl dojeneşte pe suveran, cerându-i să se elibereze de sub „stăpânirea plăcerilor trupeşti”, de sub vraja zeiţei Rati, a plăcerilor sexuale (*ratiśāstra* = „ştiinţa erotică”):

Opreşte-te! Ai uitat poruncile sufletului, te-ai înconjurat de femei fără număr şi te-ai lăsat copleşit de poftele stârnite în inima ta slabă de lacoma zeiţă Rati.

Dar suveranul indian opune „poruncilor sufletului” (legile morale), invocate de brahmanul pustnic, „sfintele datini” care reglementează ordinea lumii şi a regatului:

Oprit-a oare Vişnu vreodată pe oameni să iubească

femeia şi să se înmulţească? Sfintele datini nu poruncesc oare regilor să-şi sature inima în patul femeilor poftite…?

Toţi oamenii din regat se supun acestor „sfinte datini”. Nici părinţii fecioarelor nu li se opun. Dimpotrivă, ei consideră un privilegiu să participe la aceste sacre obiceiuri:

S-ar putea oare mai multă cinste pentru un părinte decât să-şi vază odrasla în patul regelui? (299, pp. 33-35, 43).

Şi monarhul egiptean Unamonu procedează similar. Îşi umple *Pahimtu* („Casa Femeilor”) cu nenumărate fecioare din regat pe care le dezvirginează (299, pp. 76-77). În romanul lui Liviu Rebreanu, portretul cel mai expresiv din acest punct de vedere este cel al unui suveran local asiro-babilonian, Iluma-Ilum, „regele Ţării de la Mare”.

În „Casa Femeilor” lui Iluma-Ilum sunt fete multe, ca nisipul mării, toate frumoase, cu sclave să le slujească şi cu mâncare bună… Regele iubeşte femeile, nu le omoară [după ce le dezvirginează] (299, p. 115).

Mai mult decât atât, cucerind Babilonul, regele Iluma-Ilum beneficiază de „dreptul învingătorului”. El le violează pe fecioarele babiloniene în faţa întregii curţi (299, pp. 110-111).

*

În ceea ce-i priveşte pe suverani, este o percepţie care a supravieţuit până târziu, în Evul Mediu, în toată cultura Eurasiei. Iată isprăvile sexuale ale kaganului khazarilor mozaici, după cum le descrie cronicarul arab Ahmad ibn Fadlān, ambasador trimis de califul din Bagdad, în anii 921-922, în misiune în marele Imperiu Khazar, la nord de munţii Caucaz şi de Marea Caspică:

După datină, regele khazarilor are douăzeci şi cinci de neveste; fiecare dintre ele este fiica unui rege [local] care-i datorează supunere. El le ia cu consimţământ sau cu de-a sila. Are şi ibovnice – şaizeci de fete –, fiecare din ele de o frumuseţe negrăită.

Evident, pentru locuitorii Imperiului Khazar nu era

suficient faptul că suveranul era performant din punct de vedere sexual. Potenţa sa trebuia să fie şi etalată, pusă cumva în scenă. Fiecare dintre cele optzeci şi cinci de fete (25 de neveste + 60 de ibovnice) din haremul kaganului – continuă Ibn Fadlān, „arabizând" povestea – stătea în palatul ei, cu o însoţitoare sau cu un eunuc, care, la porunca suveranului, i-o aducea în iatac „mai repede decât ai clipi din ochi" (300, p. 44).

Similar au stat lucrurile şi la populaţia *shillukii*, de pe malurile Nilului Alb, până târziu, în preajma secolului al XIX-lea, ne asigură antropologul britanic James George Frazer (*The Golden Bough: A Study in Magic and Religion*, 1890). Regele lor „satisface poftele sexuale ale soţiilor sale, care erau foarte multe şi locuiau împrăştiate în numeroase case". El este însă ucis, în timpul unui ritual de regicid, la primele semne de impotenţă (85, II, pp. 273-274).

Haremul sultanului otoman era şi el supradimensionat. În uriaşul serai Topkapı, de pe malul Bosforului, locuiau un număr impresionant de sultane, cadâne, hanâme şi odalisce. Numărul varia de la câteva sute până la peste o mie de copile, adolescente sau tinere. Vârsta lor medie era de circa şaptesprezece ani. Din această „colivie de aur", suveranul îşi alegea mereu o altă favorită. De aici, numărul mare de copii. De exemplu, sultanul Murad al III-lea (1574-1595) avea nu mai puţin decât o sută trei copii (301, pp. 28-29, 49).

Cronicile, istorioarele şi poveştile Evului Mediu se hrăneau unele pe altele, dar motivul legendar al „suveranului hiperpotent sexual" rămânea invariant. El poate fi uşor detectat şi în poveştile lumii musulmane medievale. În acea epocă, insulele imaginare adăposteau comunităţi umane „păcătoase" sau „sfinte", care fie se dedau „desfătării sexuale", fie se dedicau „castităţii totale" (265, p. 74). Într-un astfel de ostrov din imaginarul arab guverna un rege înconjurat de patru mii de femei cu care acesta se împerechea. În aceeste condiţii, hiperpotenţa sexuală a monarhului trebuia cumva să fie ajutată, astfel

că acesta se hrănea cu fructele afrodiziace ale unui arbore care creştea pe insula respectivă (264, p. 15).

Regatul (sau domeniul feudal) era translat, în imaginarul medieval, într-o insulă exotică. La fel erau translate privilegiile sexuale ale suveranului (sau feudalului). Alteori, dimpotrivă, în astfel de insule imaginare lumea era complet întoarsă pe dos. Toate tabuurile erau încălcate, toate regulile erau inversate. Tot ce era imposibil de realizat în lumea reală devenea posibil pe ostrovul închipuit. Tot în mitologia arabă apare o aşa-numită „insulă a fecioarelor". Câţiva marinari naufragiaţi pe mal au fost luaţi în posesie şi violaţi de „hoarda de femei" autohtone. În ecuaţia imaginară apare şi „femeia alfa", corespondentul feminin al „bărbatului alfa":

O mie de femei şi chiar mai multe pe un singur bărbat. Îi duc cu ele spre munţi şi îi obligă să devină instrumente ale plăcerilor lor. Între ele se dă o luptă neîncetată, bărbatul fiind câştigat de cea mai puternică. Unul după altul, bărbaţii mureau de epuizare… (264, p. 16).

Într-o altă poveste arabă, pe o altă insulă miraculoasă, suveranul era înconjurat de mulţi băieţi homosexuali. Este vorba de un ţinut în care bărbaţii „iau în căsătorie bărbaţi, nu femei". Motivul legendar invariabil rămâne potenţa monarhului de a-i satisface sexual pe toţi aceşti „tineri prostituaţi" (264, p. 15).

*

În *Vechea cronică rusă* (secolul al XII-lea), marele cneaz Vladimir (958-1015) este asemănat chiar cu regele Solomon în ceea ce priveşte potenţa sa sexuală:

Pe [cneazul] Vladimir l-a năpădit pofta de femei. Avea 300 de ibovnice la Vâşograd, 300 la Belgorod şi 200 la Berestovo. Era nesăţios în stricăciunea lui. Ba chiar ruşina femei măritate şi siluia fete tinere, căci era stricat ca [regele] Solomon.

Cât de reală este această relatare?! Cât este legendă?! Cât este propagandă?! Propagandă pozitivă, oare, a celor care exagerau potenţa sexuală a cneazului

pentru a-l prezenta în faţa naţiunii ca pe un mare monarh?! Sau, dimpotrivă, propagandă negativă, a celor care – ulterior – îi exagerau potenţa sexuală pentru a-l discredita pe fostul monarh în faţa naţiunii?! După descrierea cronicarului, comportamentul sexual al cneazului Vladimir seamănă, *mutatis mutandis*, nu doar cu cel al lui Solomon, ci şi cu cel al lui Ghilgameş, care – aşa cum am văzut, conform epopeii asiro-babiloniene – practica un soi de *ius primae noctis*. Cronica rusească vede cu ochi răi, dar cumva înţelegători năravurile erotice ale cneazului care i-a creştinat pe ruşi în anul 989. *Vechea cronică rusă* (scrisă pe la 1113) prezintă o foarte îngăduitoare perspectivă creştină:

Dar Vladimir, cu toate că a umblat pe căi greşite la început, în cele din urmă, [convertindu-se la creştinism,] şi-a găsit mântuirea (300, p. 122).

În anul 988, cneazul Vladimir a organizat la curtea sa din Kiev o dispută teologică aprinsă. A fost vorba de o controversă inter-confesională dintre teologi evrei, creştini şi mahomedani, special provocată şi pusă-n scenă de suveran cu scopul de a alege o religie pentru cnezatul său în plină expansiune teritorială, militară şi politică (71; 72; 321). Ca să-l convertească la religia lor, misionarii islamici i-au descris cneazului privilegiile de care s-ar bucura în Paradisul musulman (*Jannah*), unde fiecare drept-credincios primeşte în dar un harem compus din 72 de fecioare (*hurii*). Conform tradiţiei islamice, în Paradis, cele 72 de fete ar rămâne veşnic virgine. Iar drept-credinciosul din Rai ar rămâne veşnic în stare de erecţie.

Vechea cronică rusă susţine că suveranul rus, cu cele 800 de ibovnice ale sale, i-a ascultat foarte „aprobator” pe teologii islamici. Ar fi vrut să-şi prelungească post-mortem potenţa-i sexuală. Cunoscându-i năravurile, musulmanii au ştiut să aleagă argumentele potrivite pentru a-l converti la propria lor religie. Dar când teologii islamici au ajuns la obligaţia circumciziei şi, mai ales, la interdicţia de a consuma carne de porc şi de a bea alcool, Vladimir nu a mai vrut să-i asculte:

Băutura – a spus el – este bucuria neamului rus. Fără plăcerea asta nu putem trăi (71; 72; 321).

La rândul său, Marco Polo a descris incredibilele moravuri sexuale ale lui Kubilai-Han, împăratul Chinei în a doua jumătate a secolului al XIII-lea. El avea patru neveste, care dădeau naştere urmaşilor la tron. Fiecare dintre ele avea un palat imens cu o „curte mare şi frumoasă" cu circa zece mii de curteni. „De la cele patru neveste, împăratul a căpătat douăzeci şi doi de fii", iar de la curtezanele sale „Marele Han mai are încă douăzeci şi cinci de fii". Într-adevăr, Kubilai-Han adăpostea în propriul său palat sute de curtezane fecioare, pe care le dezvirgina câte şase la fiecare trei zile (45, pp. 162-163). Făcând o simplă socoteală aritmetică, ar fi vorba de circa 720 de fecioare deflorate într-un an. Este un număr de acelaşi ordin de mărime cu cele o mie de iubite de la curtea regelui Solomon, cu cele 800 de ibovnice ţinute de cneazul Vladimir şi cu numărul de cadâne şi odalisce din haremul sultanului otoman.

În toamna anului 1797, poetul englez S.T. Coleridge a avut nevoie, cum singur şi-a notat, de o „reverie indusă de două granule de opiu" pentru a descrie – dintr-o cu totul altă perspectivă, una romantică – paradiziacul „dom al plăcerii" (*the dome of pleasure*) al marelui împărat al Chinei, în poemul oniric *Kubla Khan or A Vision in a Dream* (107, p. 318).

*

În ceea ce priveşte năravurile sexuale ale suveranilor despre care am vorbit mai sus, nu este vorba neapărat de desfrâu, de dezmăţ, de decadenţă, de abuz sexual, de imoralitate. Sau, mai nuanţat spus, nu este vorba *în primul rând* despre asta. Ar fi o mare greşeală să abordăm acest fenomen politico-sexual dintr-o perspectivă (strict) morală. Cu atât mai greşit ar fi să folosim coordonatele etice ale epocii noastre, şi nu pe cele ale epocii în discuţie. În astfel de cazuri este vorba mai ales de etalarea publică a potenţei sexuale (şi implicit politice) a monarhului, de punerea ei „în scenă" în faţa întregii comunităţi. Se trecea

de la convingerea comunităţii că suveranul „are coaie” la concluzia că „nu are coaie” (283, pp. 59-60). Acest mod de a gândi (şi de a vorbi) este arhaic. Îl întâlnim şi în Antichitatea romană:

Dacă noi am avea coaie, el [= edilul] n-ar mai face pe deşteptul [*Sed si nos coleos haberemus, non tantum sibi placeret*] (Petroniu, *Satyricon* XLIV, 14).

Acolo unde realitatea nu era prea măgulitoare, nici prea spectaculoasă, intervenea – amplificatoare – legenda. Se ocupau de acest lucru sfetnicii şi cronicarii suveranului, care propagau zvonurile. Un fel de „propagandişti” *avant la lettre*. Şi tot ei se îngrijeau să răspândească, spre finalul domniei, zvonul că „monarhul a devenit impotent”. O făceau atunci când voiau să grăbească schimbarea lui de pe tron cu un „lup tânăr”. *Regele a murit, trăiască regele!*

*

Sigur că în portretele legendare ale monarhilor sau aristocraţilor hiperpotenţi era şi multă bravadă. Cei care se ocupau în Evul Mediu de „imaginea” vreunui suveran sau a vreunui nobil aveau grijă să exagereze potenţa sexuală a *masculului alfa*. Într-o celebră *dramma giocoso* cum este opera *Don Giovanni* (muzica: W.A. Mozart, libretul: Lorenzo Da Ponte, premiera: Praga, octombrie 1787), libretistul şi-a permis (suntem în plină epocă iluministă!) să ironizeze tendinţa de a exagera potenţa sexuală afişată de aristocraţi. În celebra arie *Madamina, il catalogo è questo*, Leporello (valetul lui Don Giovanni) îi prezintă Donnei Elvira inventarul cuceririlor erotice ale stăpânului său până în acel moment: 640 de fete în Italia, 231 în Germania, 100 în Franţa, 91 în Turcia, 1.003 în Spania. Total parţial: 2.065 de fete posedate de Don Giovanni. E mult? E puţin? Un alt personaj donjuanesc, prinţul valah Mony Vibesco – imaginat de Guillaume Apollinaire –, visează să defloreze „unsprezece mii de virgine” (77). Dar nu neapărat numărul de fete seduse contează, cât mania de „colecţionar” a seducătorului. Inventarul „victimelor” sexuale ale eroului Don Juan este transcris cu atenţie într-un catastif (*catalogo*) şi se

prezintă în public. Iată-l prezentat de un alt libretist, veneţianul Bertati, contemporan cu Da Ponte:

Din Italia şi din Germania/ Am înscris o sută şi mai multe [fete]; / Din Franţa şi din Spania/ Sunt nu mai ştiu câte. / Femei de rang înalt şi burgheze, / Muncitoare şi ţărănci, / Cameriste, bucătărese şi servitoare mărunte, / Îi e de ajuns că sunt femei/ Ca să le facă curte (Gazzaniga-Bertati, *Don Giovanni*, Veneţia, 1787).

„Experienţa erotică nu e o chestiune de statistică", remarcă indignat, peste secole, un alt aristocrat – Alexandru Paleologu. „În niciun caz ea nu se poate consemna într-un registru. Cel mult într-un jurnal" (84, p. 94). Pentru Mircea Eliade, Don Juan, cel „iubitor de virginităţi şi de adultere", dar care „nu poate să iubească", este de fapt „un mascul ratat" (129, pp. 204-206). Pe Don Juan nu-l interesează nici starea socială a fetelor cu care se culcă („Îi e de ajuns că sunt femei"), nici infirmităţile corpului lor: „La o femeie toate defectele sunt frumoase". El este masculul omnipotent sexual, „soţul universal", fiind un „neîntrecut însoţitor al femeilor", cum se exprimă Jean Rousset (66, pp. 185-186).

El este *masculul alfa* al comunităţii. Este un personaj care suferă probabil de *priapism* sau de *satiriazis*, după numele daimonilor lubrici (Priap şi Satyr) din alaiul zeului Dionysos. Sigur că nu dragostea faţă de femei îl mână pe sevillianul Don Juan în luptă, ci (ca şi pe marchizul de Sade) dispreţul faţă de ele. Spre deosebire de Casanova, şi el un seducător, dar unul care le adoră pe femei, seducătorul aristocrat Don Juan este un misogin sadea, a cărui misiune este de „a pângări onoarea fetelor", inclusiv (sau mai ales) în noaptea nunţii lor. El nu le iubeşte, ci le seduce. Seducţia fiind un mecanism de afişare a (omni) potenţei sexuale, de etalare a propriei vigori:

Marea mea plăcere este
Fete să seduc, neveste,
Pângărind onoarea lor (Tirso de Molina,
Seducătorul din Sevillia, 1630) (67, p. 85).

Lordul Byron răstoarnă cumva trăsăturile

personajului. În poemul său *Don Juan* (1818-1823), din marele seducător, acesta devine cumva marele sedus. În cântul al IX-lea al poemului, el este sedus erotic chiar şi de Ecaterina cea Mare, la curtea ei din Sankt-Petersburg, unde protagonistul ajunge, chipurile, în 1790. El devine amantul favorit al despoticei ţarine, femeie matură acum (48 de ani în poem, dar de fapt la vreo 61 de ani).

*

Am amintit mai sus de un personaj dintr-un roman al lui Guillaume Apollinaire (1880-1918), cel care a forjat termenul *surréalisme* (*Les mamelles de Tirésias*, 1917). Romanul *Les onze mille verges* este o carte prea specială pentru a nu reveni asupra ei. La începutul secolului XX, Apollinaire a imaginat un straniu Don Juan român, pe prinţul Mony Vibescu/Vibesco, într-un roman cvasiparodic (*Les onze mille verges ou Les amours d'un hospodar*, 1907). În mod foarte surprinzător, Apollinaire nu a făcut apel la personaje la îndemână şi cu mare notorietate în *la Belle Époque*: Don Juan, marchizul de Sade, Giacomo Casanova etc. Nu trec cu vederea faptul că, tot în acei ani, Apollinaire a fost primul care a publicat şi comentat lucrările marchizului de Sade (*L'Œuvre du Marquis de Sade*, 1909) (268).

Cu toate acestea, poetul francez a preferat să imagineze un personaj priapic nou şi exotic: un boier valah, os domnesc (în slavă *g/hospodar*), originar dintr-o ţară localizată undeva la porţile Orientului. Formula „hospodar" pentru spaţiul românesc era destul de încetăţenită în Franţa. În 1787, de pildă, contele de Ségur, ambasadorul Franţei în Rusia, vorbea şi el despre „hospodari ai Valahiei" (215, p. 192). Aflat geografic în Europa, Bucureştiul – un oraş frumos – ar fi de fapt în Asia, „dacă ai în vedere anumite moravuri ale locului", cum se exprimă Apollinaire însuşi. Putem spune că, în termenii lui Edward Said, scriitorul francez a „orientalizat Orientul" (326, pp. 49 ş.u.).

Guillaume Apollinaire este un pseudonim. Adevăratul său nume era Wilhelm Apollinaris de Kostrowitzky, el fiind

fiul unei nobile poloneze. Probabil că scriitorul francez l-a luat ca model onomastic pe Georges Bibescu/Bibesco (1833-1902), fiul fostului domnitor al Ţării Româneşti, Gheorghe Bibescu (1843-1848). Cu siguranţă că originile est-europene ale autorului au contat în această opţiune. Utilizarea numelui Vibescu se explică prin faptul că antroponimul Bibescu începe cu litera „B”, care – în alfabetul chirilic – se pronunţă „V”.

În plus, prinţul valah era foarte cunoscut în cercurile pariziene ale sfârşitului de secol XIX, inclusiv în viaţa mondenă. Mare duelist, Georges Bibesco l-a provocat la duel (şi l-a rănit) pe principele Paul de Bauffremont atunci când soţia acestuia – Marie-Valentine, contesă de Caraman-Chimay, înrudită cu mai toată înalta nobilime franceză – şi-a părăsit consortul pentru a se căsători cu prinţul român. În anii 1870, „l’affaire Bauffremont-Bibesco” a fost pe larg comentată în presa pariziană a epocii (76).

În perioada 1902-1905, personajul imaginat de Apollinaire, prinţul Mony Vibescu, traversează toată Eurasia, de la vest la est (Paris – Bucureşti – Sankt-Petersburg – Port Arthur), practicând toate perversiunile şi abuzurile sexuale imaginabile şi inimaginabile, greu de digerat de către un cititor normal psihic: sadomasochism, pedofilie, sodomie, necrofilie, incest, scatofagie, vampirism, tortură sexuală, canibalism, zoofilie, gerontofilie etc. Cum am mai spus, prinţul Vibescu este un priapic („Dacă v-aş avea [doamnă] în pat, de douăzeci de ori la rând v-aş dovedi pasiunea mea”), care visa „să fi deflorat unsprezece mii de virgine” (77, p. 158).

*

Hiperpotenţa *masculului alfa* este un subiect care a pătruns şi în literatura populară. Etnologul american Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937) l-a notat cu *T27.1-2*, numindu-l generic *Unussual succes in love* („Succes neobişnuit în dragoste”). Treizeci sau şaptezeci sau mai multe fecioare cad îndrăgostite în braţele eroului (1, p. 336).

Hiperbolizarea potenţei sexuale este specifică regilor, prinţilor şi nobililor, ea având, cum am arătat deja, importante raţiuni sociopolitice. Dar, indiferent de rangul social al bărbaţilor, bravada erotică intră în codul cultural masculin. Vestitul doctor erotolog al Antichităţii, poetul Ovidiu, a diagnosticat şi această maladie psihosexuală:

Unii [bărbaţi] scornesc întâmplări [sexuale]

Şi, dac-ai sta să-i asculţi, n-a scăpat una [dintre fete] de ei (*Ars amandi* II) (94, p. 229).

Este un mod devenit clasic de hiperbolizare a performanţelor erotice ale eroului masculin. El apare şi în folclorul românesc:

Iubii una, iubii două,
Iubii patruzeci şi nouă;
Iubii una, iubii zece,
O sută paisprezece.

Toate merg bine câtă vreme potenţa sexuală a bărbatului se menţine la cote înalte:

Toate-s rele, una-i bună:
A din cioareci [= falusul] merge strună (102, p. 150).

Să amintesc aici şi legendele folclorice care se referă la nenumăratele ţiitoare pe care le-ar fi avut Ştefan cel Mare şi Sfânt, fete răspândite prin toate satele Moldovei. Atât cneazul Vladimir cel Mare, cât şi voievodul Ştefan cel Mare au fost „mântuiţi” de păcatele trupeşti de către Biserica Ortodoxă Rusă şi, respectiv, cea română, fiind amândoi sanctificaţi. În literatura populară română se vorbeşte nu doar despre nevestele domnitorului („Ştefan cel Mare a avut Doamne vrednice pentru însuşirile lui vitejeşti şi înţelepţeşti”), ci şi despre „ibovnicele lui Ştefan Vodă”. Mai mult decât atât, legendele populare spun că „ostaşii [lui Ştefan Vodă] îmblau după fete, oprindu-se la fiştecare [fată din Moldova]”. Iar pe cele mai frumoase le aduceau la curtea domnitorului ca ibovnice. Pentru a alege doar fete chipeşe şi foarte bine făcute, ostaşii lui Ştefan Vodă aveau cu ei – ca model de frumuseţe –

„o iconiţă pe care iera zugrăvit chipul unei fete, aşa de frumoasă, ca din poveşti” (29, pp. 207-231).

În secolul al XIX-lea, fiul domnitorului Mihail Sturdza, numit „Beizade” Grigore, era şi el „foarte iubitor de femei”. În haremul său – cu care se lăuda întotdeauna „când era între bărbaţi” –, el aducea mereu fecioare noi, având furnizori specializaţi, cum ne asigură nepotul său, istoricul Radu Rosetti:

Întreţinea în permanenţă un harem de douăsprezece cadâne, pe care le prefăcea [= înnoia] necontenit, având furnisori speciali şi de încredere (35, p. 207).

*

Până în ziua de azi, în Republica Moldova există o cutumă ca tinerii miri, îmbrăcaţi ca la nuntă, să vină (însoţiţi de nuntaşi) la statuia lui Ştefan cel Mare şi Sfânt din centrul Chişinăului. Am observat desfăşurarea acestui obicei tradiţional cândva în anii 1990. Cuplurile de miri pot fi din capitală sau din alte localităţi. Se fac fotografii „de nuntă” cu domnitorul purtător de cruce. Acest „pelerinaj” se produce după slujba religioasă de cununie şi înainte de noaptea nunţii. Pios, mireasa depune flori (de-florare simbolică) la baza monumentului voievodal. Simbolic şi cvasiinconştient, se respectă o umbră a vechiului „drept al domnitorului”. Se crede că, astfel, căsătoria este consacrată de „prezenţa” în ecuaţia nunţii a suveranului şi de „binecuvântarea” lui simbolică. La Moscova, pe la mijlocul anilor 1970, am văzut desfăşurându-se acelaşi obicei nupţial cvasiritual la statuia lui V.I. Lenin.

Expunerea (im) potenţei sexuale

Ca şi castitatea fetei, potenţa băiatului trebuia să fie şi ea etalată, adusă la cunoştinţa comunităţii din care tânărul făcea parte. Dar, ca şi lipsa de castitate a fetei, şi impotenţa băiatului trebuia dezvăluită şi expusă oprobriului public. În *O mie şi una de nopţi*, de pildă, există o poveste – cea „a felahului cu brăcinarele înnodate” – despre neputinţa sexuală a unui bărbat de a satisface o cadână. Era o fecioară frumoasă, oferită de regele ţinutului din propriul său harem. Frumoasa cadână a încearcat să-l lecuiască pe felah de impotenţă, întâi prin dezmierdări şi aţâţări erotice. Apoi a apelat la leacuri afrodiziace,

afumându-l cu un soi de „tămâie tare” (foarte probabil cu ambră). În fine, fata a făcut ritualuri magice de „dezlegare” sexuală. Pentru impotenţa provocată şi remediată pe cale magică, vezi – în *Indexul motivelor mito-folclorice* realizat de Stith Thompson – motivele *T591. Impotence induced by magic* („Impotenţa indusă prin magie”) şi *T591.1. Magic remedies for impotence* („Remedii magice împotriva impotenţei”) (1, p. 411).

Totul a fost în zadar. Felahul nu a beneficiat de erecţia penisului (cvasicodificat în poveste: „copilul nu vroi să ridice capul”). Atunci cadâna i-a relatat totul stăpânului ei, regelui, şi apoi şi-a chemat toate „roabele cele multe” să le arate „pe viu” scandaloasa situaţie:

La priveliştea aceea, femeile, scoţând ţipete de veselie şi icnete de râs, o luară la fugă prin sarai povestind ceea ce văzuseră tuturor celor care nu văzuseră (154, pp. 22-25).

Până la urmă, cadâna cu aptitudini magico-rituale a oficiat un fel de slujbă „de înmormântare” pentru sexul defunct al felahului.

Statutul dominant al bărbatului din punct de vedere sexual are cel puţin o fisură: bărbatul poate fi impotent, pe când femeia nu. În astfel de cazuri, ea nu va rata ocazia să se răzbune pe el pentru nenumăratele umilinţe la care este supusă în mod uzual. Bărbatul *nevolnic* (sl. *ne-volnik* = „ne-putincios, molâu”), *netot* (*ne-tot* = „ne-întreg, infirm”), *năvleg* (*ne-vlag* = „fără vlagă”), *netrebnic* (*ne-trebnic* = „nu e bun la treabă”), *nevrednic* (*ne-vrednic* = „incapabil”) etc. este de regulă batjocorit. Jean Delumeau a trecut în revistă unele povestiri şi stampe vest-europene din secolele XV-XVI în care femeile îi aduc în zona burlescului pe bărbaţii care suferă de impotenţă (126, II, pp. 257-258).

Bărbatul bine dotat sexual era/este preamărit, pe când cel ne-dotat era ironizat. Istoricul Neagu Djuvara povesteşte cum, prin anii 1920, copiii de boieri munteni (Ghika, Darvari, Pleşia, Djuvara) făceau competiţie în adolescenţă pe tema „cine are penisul mai mare”. „[Ei] îşi măsurau «chestia» cu centimetru fin de croitoreasă, în cele

două ipostaze: pleoştită şi semeaţă (lungimea, conferinţa).” Cel care „o avea pe cea mai barosană (model măciucă)” a fost onorat cu porecla „Ştoi” sau „Armăsar”, iar cel cu „ «chestia» cea mai pirpirie” a fost botezat sarcastic „Puţă”. Dar adevărata potenţă şi-o demonstrau aceleaşi beizadele mergând „noaptea, pe furiş”, în escapade erotice prin sălaşul de ţigani de lângă moşie, unde „erau nişte tinere ţigănci frumoase şi focoase ca-n poveşti”. De acolo se întorceau bărbaţi făloşi, dar suferind groaznic de blenoragie. „Noi îi ziceam pe româneşte, mai plastic: sculament”, adaugă Djuvara (603, pp. 114-115).

În *O mie şi una de nopţi* apare un protagonist, pe nume Ali, înzestrat cu „un penis uriaş”. În Vechiul Testament se vorbeşte despre caldei care au falusurile „ca ale cailor” (*Iezechiel* XXIII, 20) (320, p. 137). Până azi, un bărbat bine dotat sexual este numit „armăsar” (sau, în engleză, *stallion*). În Antichitate s-a scris în latină o întreagă colecţie de poeme, intitulată *Priapeia*, dedicată lui Priap, o divinitate a fertilităţii mereu în erecţie. În India, zeul Şiva – reprezentat simbolic printr-un falus în erecţie (*lingam*) – este adorat de bărbaţi şi femei în temple. În Bhutan, un regat budist din nord-estul Indiei, imaginea penisului în erecţie şi ejaculare este reprezentată peste tot (pe zidurile caselor, ale spaţiilor comerciale, ale templelor, în câmpurile agricole) ca semn magic apotropaic, de fertilizare şi de bun augur (325; 641).

18. Probarea publică a impotenţei sexuale

Impotenţă sexuală şi politică

Masculul alfa înaintează în vârstă şi potenţa sa sexuală se diminuează. „A din cioareci” nu mai dă randament. Toată comunitatea îl pândeşte. O fac mai ales tinerii flăcăi, „lupii tineri”. Iată cum sună câteva pasaje tematice din lirica populară românească:

Toate-s bune, una-i rea:
A din cioareci [= penisul] nu mai vrea (102, p. 150);

sau:

Mi-e necaz că-mbătrânesc

Şi nu pot să mai iubesc;
sau:
Hai, moşule, să vedem
De mai poţi la bătrâneţe
Cum puteai la tinereţe (32, p. 182);
sau:
Moşule, te-aş întreba,
Fusu' [= penisul] mai poate ceva? (102, p. 146).

Evident că şi în acest caz (sau mai ales în acest caz) în comunitatea rurală arhaică şi tradiţională se perpetuează competiţia pentru supremaţie – fizică şi sexuală – dintre „masculul dominant" şi „lupul tânăr" cel mai dotat:

Foaie verde armă veche,
Cât mi-e inima de rece
C-o fi altul şi m-o-ntrece.
De m-o-ntrece la iubit,
Eu îmi pun laţul de gât (176, p. 134).

Cu alte cuvinte, conducătorul confreriei ritual-iniţiatice a tinerilor bărbaţi (*Der Männerbund*, în termenii lui Stig Wikander) (322) ar putea accepta cu resemnare (cu „inima rece") să fie înfrânt în luptă dreaptă, prin forţa muşchilor sau prin abilitatea mânuirii armelor. Dar el s-ar sinucide dacă ar fi întrecut din punctul de vedere al potenţei sexuale („de m-o-ntrece la iubit"). Căpetenia impotentă îşi pune capăt vieţii sau – tot o formă de suicid – este ucisă ritual chiar cu acordul său.

Să ne aducem aminte că, pentru poetul Ovidiu, „cel ce iubeşte-i ostaş" (*militat omnis amans*). Îmbătrânind, ostaşul devine neputincios din punct de vedere marţial, iar îndrăgostitul devine impotent din punct de vedere sexual. Amândoi pierd competiţia cu rivalii. Primul fiind lipsit de vigoare, iar al doilea de virilitate, ei nu mai pot conduce comunitatea. Şi unul, şi celălalt trebuie rapid eliminaţi:

Jos cu ostaşul bătrân, [jos] cu-ndrăgostitul bătrân!
(Ovidiu, *Amores* I, IX) (94, p. 110).

*

Lipsa de virilitate a bărbatului sau neputinţa de a

dezvirgina mireasa erau două dintre foarte puţinele situaţii critice care permiteau soţiei să divorţeze. O astfel de cutumă este arhaică. O găsim, de pildă, şi în contractul nupţial al evreilor (ebr. *ketubah*). Prin acest contract, soţul îşi ia asupra sa obligaţia de a oferi soţiei sale trei lucruri considerate importante: îmbrăcămintea, hrana şi desfătarea sexuală. Dacă vreuna dintre aceste prevederi este încălcată, soţia are dreptul să ceară desfacerea căsătoriei. Lucrurile sunt prevăzute şi în *Talmud*. De regulă, doar bărbatul are dreptul să-şi repudieze soţia. Rareori, dreptul de a solicita divorţul îl are şi femeia, şi asta doar în cazuri foarte întemeiate: dacă bărbatul refuză să-şi dezvirgineze soţia (*Ket*. 13, 5) sau dacă bărbatul este impotent (*Ned*. 11, 12) (182, p. 248).

Un bun exemplu în această privinţă este cazul falsului Mesia Şabbatai Zevi (1626-1676), un tânăr rabin din Izmir care s-a autoproclamat Mesia. Pentru a-i scoate gărgăunii din cap, părinţii i-au găsit o mireasă de familie bună, dar Şabbatai a refuzat să o dezvirgineze în noaptea nunţii. Într-un recent roman istoric, foarte bine documentat, Andrei Cornea a tratat şi acest subiect:

Sărmana [fată], după câteva zile de bocet, a fugit la tat-su şi i-a mărturisit tot, iar acesta s-a adresat tribunalului rabinic, care, după ce l-a somat pe Şabbatai să-şi facă datoria de bărbat, iar acesta a refuzat, a anulat căsătoria.

Disperată, familia i-a impus o altă mireasă, „trupeşă şi nurlie”, care „ar fi făcut bucuria oricărui alt bărbat”. Dar situaţia s-a repetat identic. S-a crezut că Şabbatai ar fi fost deocheat sau că „diavoliţa Lilith” i-ar fi „legat” bărbăţia. Până la urmă, „şi această căsătorie a sfârşit prin a fi anulată de tribunal [ul rabinic]”. S-a zvonit prin oraş că autoproclamatul Mesia ar fi impotent şi comunitatea evreiască din Izmir „a chicotit” pe seama lui (329, pp. 56-57).

Este starea pe care Isaac Bashevis Singer a numit-o „erecţie negativă” atunci când protagonistul romanului său autobiografic, *alter egoul* lui, la început n-a vrut şi apoi n-a

putut să o dezvirgineze pe Zosia (*Pierdut în America*, 1976) (701, p. 189).

*

Şi în cultura tradiţională românească lipsa de virilitate a bărbatului era un motiv clar de divorţ. Dar, a organiza şi a gestiona „proba (im) potenţei sexuale” a rămas o sarcină pe cât de dificilă, pe atât de ingrată a comunităţii. Din perspectiva pravilelor bisericeşti, pentru ca despărţirea tinerilor să se poată produce, trebuia ca impotenţa soţului să dureze câţiva ani (vreo trei). În mediul rural însă, era suficient ca mirele să nu poată să o dezvirgineze pe mireasă în noaptea nunţii şi în câteva zile după aceea. Poveştile populare româneşti probează acest fapt:

Şi ea o stat şi-n noaptea asta [= noaptea nunţii], o stat şi-n ceea noapte şi dă la on timp o zâs cătră mamă-sa: „Uite, mamă, io mă duc acasă că io-s tăt fată mare!” (173);

sau:

După două săptămâni [de la noaptea nunţii] se duce tinerica la părinţi şi le spune că nu mai stă cu [soţul ei] Iţic că de când s-a măritat e tot fată (256).

Conform *Pravilei de la Târgovişte* (*Îndreptarea legii*, 1652), femeia putea să depună o jalbă de întrerupere a cununiei abia după trei ani de manifestare a impotenţei soţului, adică a stării lui de *famen* (din lat. *feminus*). Un famen autentic, „născut aşa din pântecele maicii” (*Matei* XIX, 12), seamănă cu „fătălăul” imaginat de Tudor Arghezi:

Cu vreo câteva tuleie,
Mă, tu semeni a femeie.
La sprânceană
Fetişcană,
Subsuară
De fecioară.
Ai picioare
Domnişoare,
Coapsa lată
Adâncată etc. („Fătălăul”, 1931) (202, p. 118).

O stare de impotenţă în noaptea nunţii apare şi într-o

nuvelă a prozatorului Panait Istrati (*Stavru*, 1924). De fapt este vorba de un tânăr devenit homosexual în adolescenţă, în timpul peregrinărilor sale prin Turcia asiatică şi europeană. Este povestea unei întâmplări petrecute la Brăila, prin 1867, zice prozatorul. Văzând că mirele Stavru întârzie să-şi ducă la îndeplinire obligaţiile-i nupţiale faţă de mireasa Tincuţa, intervin naşii. Aceştia joacă uneori rolul de „iniţiatori sexuali" ai tinerilor însurăţei (vezi *infra*, 24. „ «Dreptul» naşului" – „ «Dreptul» naşei") (311). Ei fac presiuni asupra tânărului ca el să-şi exercite obligaţia sexuală de mire:

— Trebuie să te scoli de aici şi să te duci să-ţi faci datoria! strigă naşa. […] Naşul mă luă la o parte şi-mi spuse de [spre] ce datorie e vorba (138, p. 43).

Nereuşind să-şi dezvirgineze nevasta, protagonistul a scăpat iniţial de oprobriul public, motivând în faţa familiei ultragiate că „a fost «legat» de o vrăjitoare". (Exact ca în romanul ulterior al lui Vasile Voiculescu *Zahei orbul*, scris în anii 1947-1958: „legat cu vrajă de vreo femeie care îi înnodase aţa şi-l ţinea neputincios".) Confruntată cu această „ruşine", familia Tincuţei a cerut imediat divorţul. Dar pentru că mirii se iubeau şi nu au fost de acord cu despărţirea, bărbaţii din familie au apelat la o altă metodă. Folosindu-se de declaraţia unui martor, l-au acuzat pe Stavru că este „pederast", l-au snopit în bătaie şi l-au alungat din casă. Tânăra Tincuţa s-a sinucis, aruncându-se în apele Dunării (138, pp. 44-47).

Lipsa de putinţă sau de dorinţă de a întreţine raporturi sexuale cu o femeie putea să aibă mai multe cauze: înnăscute, dobândite sau autoimpuse. Văzând că în ocnă orbul Zahei (din romanul lui Vasile Voiculescu) este neputincios, nefiind atras sexual de niciun puşcăriaş, liderul comunităţii de puşcăriaşi, poreclit Boeru, a trecut în revistă cam următoarele alternative:

Chibzuind cu sfetnicii, [Boeru] a ajuns la socoteală că Zahei, ori este famen din născare, sau legat cu vrajă de vreo femeie care îi înnodase aţa şi-l ţinea neputincios. Afară dacă nu cumva, cine ştie?, n-o fi scopit (101, p. 323).

Textul lui Vasile Voiculescu pare a fi o parafrază a cunoscutului verset din *Evanghelia după Matei*:

Sunt fameni care s-au născut aşa din pântecele maicii lor. Sunt fameni pe care oamenii i-au făcut fameni. Şi sunt fameni care s-au făcut fameni pe sine, pentru împărăţia cerurilor (*Matei* XIX, 12).

La începutul secolului al III-lea e.n., teologul creştin Origene a pus în aplicare textual ultima propoziţie de mai sus, castrându-se. Ne-o spune cu câteva decenii mai târziu Eusebiu din Cezareea (*Historia Ecclesiastica* VI, 9, 1-5). Este de mirare faptul că Origene, un exeget atât de rafinat al textelor vetero- şi neotestamentare, a citit strict literal versetul respectiv din *Evanghelia după Matei*. Este drept că, în Antichitate şi Evul Mediu, mai ales în estul bazinului mediteraneean, castrarea era o practică uzuală în unele cercuri religioase şi sociale: de la emasculaţii preoţi ai zeiţei frigiene Cybele la castraţii eunuci (gr. *eunuchos*, lat. *eunuchus*) care păzeau concubinele aristocraţilor greci şi romani:

Vai, păzitor al iubitei, că nu eşti bărbat, nici femeie
Şi că nu poţi să cunoşti ale Venerei plăceri!
Cel care-ntâi depărtă la copii bărbăteştile semne
Se cuvenea ca şi el să-aibă acelaşi necaz
(Ovidiu, *Amores* III) (94, pp. 126-127).

Ulterior au apărut *hadâmbii* (tc. *hadimii*), tineri emasculaţi care păzeau cadânele din haremurile demnitarilor otomani (301, pp. 125-141) sau autocastraţii *scopiţi*, aşa-zişii *muscali*. Aceştia din urmă erau membri ai unei secte religioase apărute în Rusia secolului al XVIII-lea şi care, expulzaţi fiind de Biserica Ortodoxă Rusă, au emigrat în regiunile din estul României (110, pp. 120-122, 185-186).

În mediul mahalalelor nu exista „blestem de dragoste” mai sinistru decât acela de a fi castrat precum muscalii:

Ardi-te-ar focul, mangalul,
Să fii scopit ca muscalul (209, p. 33).

Pe la mijlocul secolului al XIX-lea, muscalii au intrat

în competiţie cu evreii în domeniul transportului cu trăsura. Ei i-au lăsat pe „jidovi” să domine transportul comercial, dintre târguri, cu „harabale” încărcate de mărfuri şi oameni (69, pp. 242 ş.u.), scopiţii preluând aproape în totalitate transportul intraurban cu birjele lor elegante:

Birjarii speciali ai boierimii – scria Radu Rosetti – şi ai îmbogăţiţilor al căror număr creştea, încet, dar în chip stăruitor, erau toţi lipoveni (ruşi) de secta scăpeţilor [= scopiţilor]. Un cuconaş care se respecta nu ar fi tocmit niciodată un birjar moldovan sau evreu, oricât de elegantă ar fi fost trăsura lui (35, p. 198).

*

În ceea ce priveşte civilizaţia islamică, mai ales în epoca ei „de aur”, e bine să ascultăm recomandările sexuale ale teologului şi „erotologului” hispano-arab din secolul al XI-lea Ibn Hazm al-Andalusī. În *Tratatul despre dragoste şi îndrăgostiţi*, la „Capitolul despre urâciunea păcatului”, el tratează metodele de „înfrânare” sexuală. Cea mai bună şi mai sigură cale ar fi cea a emasculării:

Moravurile bune ar fi cel mai bine păstrate dacă bărbatul ar fi castrat, nedorind femei şi neavând mădularul prin care să se ia de ele.

Pentru acest sfat crunt şi tranşant al-Andalusī dă cumva vina pe Profetul Mahomed. Autorul pune pe seama acestuia următoarea zicere:

Cel pe care Allah îl fereşte de două lucruri va intra în rai. [Adică] ceea ce se află între fălci şi ceea ce se află între picioare (212, p. 218).

Ibn Hazm al-Andalusī şi alţi teologi care au recomandat de-a lungul veacurilor emascularea pentru eliminarea libidoului nu au înţeles faptul elementar că sediul dorinţei erotice nu se află în penis, ci în creier, acesta fiind – cum se exprimă Michel Onfray – un „organ sexual mult mai masiv şi care impune mutilări mai subtile” (113, p. 82). Dacă admitem că cel mai important organ sexual este de fapt creierul, va trebui să fim de acord că cel mai eficient afrodiziac este de fapt imaginaţia.

Revenind la evanghelistul Matei, au fost într-adevăr „fameni care s-au făcut fameni pe sine, pentru împărăţia cerurilor” (*Matei* XIX, 12), dar nu numai prin autocastrare, ci şi prin ascetism şi abstinenţă sexuală. De pildă, virtutea „călugărilor din deşert” (din secolele III-IV) consta nu în lipsa dorinţelor sexuale, ci în puterea lor de a le învinge. Ei devin imuni la stimuli sexuali. Situaţia „eu vreau, dar nu pot” se metamorfozează în „eu pot, dar nu vreau”. Ispitele Sfântului Anton cel Mare (251-356), „părintele monahismului ascetic”, au devenit un motiv celebru şi un subiect tip în teologie, arte plastice şi literatură, de la Athanasius din Alexandria la Hieronymus Bosch, de la Martin Schongauer la Matthias Grünewald, de la Gustave Flaubert până la Salvador Dalí.

O nespusă moleşeală mă cuprinde – spune Sfântul Anton, cel imaginat de Flaubert –, şi prin aerul cald mi se pare că pluteşte un miros parfumat de păr de femeie, deşi nicio femeie n-a venit pe-aici (302, p. 24).

Nu voi deschide acum amplul dosar al practicării abstinenţei sexuale sau al reţinerii emisiunii seminale (*coitus reservatus*), tehnici atestate nu numai în tantrismul indian şi taoismul chinez (339, pp. 38-39), ci şi în magia Renaşterii europene (110, p. 124). Prin *metanoia*, puterile mintale şi stările mistice pot controla ispitele sexuale şi de altă natură (340). În orice caz, regele (căpetenia politică) îşi etalează puterea dezvirginând fecioara care i se pune în pat (vezi capitolul anterior). În schimb, călugărul (căpetenia mistică) îşi etalează puterea reuşind să se abţină de la dezvirginarea ei. La fel şi în cazul unui lider indian atipic, din punct de vedere politic şi religios, cum a fost Mahatma Gandhi.

Lucrând la o carte despre Gandhi (341), psihanalistul danezo-american Erik Erikson i-a povestit lui Mircea Eliade un episod referitor la liderul indian relatat de vechii companioni ai acestuia. Când se afla în plină criză politică, Gandhi dormea în fiecare noapte complet dezbrăcat lângă o fecioară, fără să o dezvirgineze. Eliade i-a explicat lui Erikson acest comportament de „impotenţă” autoimpusă:

Gandhi simţea probabil că e pe cale să-şi piardă „virtutea” politică, prestigiul său aproape magic şi recurge atunci la o „probă iniţiatică”. Să doarmă gol-goluţ, lângă o fecioară, şi să reuşească să nu fie tulburat, aceasta îi permite să cucerească o putere de natură magico-religioasă pe care o „proiectează” în acţiunea sa politică. Efort disperat pentru a recâştiga autoritatea asupra partidului şi a-şi asigura succesul acţiunii în curs (323, p. 552).

Proba cu martori

Pentru a decide divorţul unui cuplu trebuia în prealabil să fie dovedită impotenţa sau disfuncţia erectilă a bărbatului. Eventual prin „proba cu martori”. Altfel, orice soţie ar fi putut să reclame divorţul pe baza propriei sale mărturii mincinoase. Este vorba de o deficienţă sexuală greu de demonstrat, mai ales în afara spaţiului intim al cuplului familial.

În legătură cu „proba cu martori” şi „mărturia mincinoasă” privind unele deficienţe sau vicii sexuale merită să deschid aici o scurtă paranteză. Se înţelege cât de dificil era să demonstrezi (eventual, „cu martori”) „păcate” erotice care se desfăşurau în viaţa particulară şi în spaţii intime. Ca şi în Vechiul Testament (*Deuteronom* XXII, 22), în Coran „preacurvia” este considerată un „păcat greu”, iar păcătoşii trebuiau să fie omorâţi prin lapidare. Dar la fel de tranşant era sancţionată şi depoziţia falsă, „minciuna de a învinui neadevărat de desfrâu o femeie” fiind considerată în Coran unul dintre „cele şapte păcate grele” (212, p. 239).

Pentru a diminua riscul unor mărturii neadevărate, nu doar că acestea erau drastic sancţionate, dar şi numărul obligatoriu de martori era foarte ridicat. Astfel, pentru a dovedi păcatul desfrânării erau necesari nu mai puţin de patru martori drept-credincioşi:

Dacă Puternicul mărit [= Allah] – scria teologul arabo-spaniol Ibn Hazm al-Andalusī în secolul al XI-lea – a cerut patru martori pentru desfrânare, când pentru alte vinovăţii nu e nevoie decât de doi, a făcut aceasta ca să

preîntâmpine răul (212, pp. 237-241).

În 1497, de pildă, papa Alexandu al VI-lea (Rodrigo Borgia), gelos fiind pe propriul său ginere, a vrut să anuleze căsătoria legală dintre fiica sa Lucrezia Borgia şi soţul ei, Giovanni Sforza. Suveranul pontif a trebuit să mintă că acesta ar fi fost impotent şi, ca atare, nu ar fi fost în stare să-şi dezvirgineze frumoasa mireasă în vârstă de şaptesprezece ani. Totuşi, proba cu martori în faţa unor „judecători bisericeşti" nu a putut fi eludată. Contemporan cu Rodrigo şi Lucrezia Borgia, istoricul florentin Francesco Guicciardini notează următoarele:

[Papa Alexandru al VI-lea] nu putea suporta nici măcar un soţ ca rival. Aşa încât desfăcu căsătoria, sub pretextul impotenţei partenerului, pe care o susţinu cu ajutorul unor martori mincinoşi, în faţa unor judecători [bisericeşti] aleşi anume de el.

Lucrezia a fost oficial declarată fecioară, iar soţul ei a fost expus ca impotent. Toată societatea a râs la auzul acestei poveşti, mai ales că Lucrezia a născut trei luni mai târziu un fiu. Printr-o bulă papală, Alexandru al VI-lea l-a adoptat pe prunc. Gurile rele spuneau că era chiar copilul acestuia, făcut incestuos cu propria sa fiică (303, p. 113).

Peste circa un secol, în 1587, un alt papă, Sixt al V-lea, a decis să-i izoleze pe impotenţi. Să-i supună oprobriului public. El a emis o brevă care anatemiza toate formele de impotenţă: cei cu disfuncţii erectile, cei care suferă de frigiditate, cei castraţi etc. Aşa s-a declanşat „Afacerea d'Argenton". Baronul d'Argenton s-a căsătorit în 1595 cu Magdeleine de la Chastre, o „domnişoară de neam mare şi vechi". Căsătoria lor s-a consumat încă din noaptea nunţii, ne asigură documentele din epocă. Conform tradiţiei, cearşaful însângerat a fost arătat comunităţii. Totuşi, după cinci ani de viaţă sexuală normală, Magdeleine s-a plâns judecătorului bisericesc de la Sens că soţul ei nu ar avea testicule, solicitând repudierea căsătoriei pentru impotenţă. Judecătorul a cerut ca organele genitale ale baronului să fie cercetate. Procesul-verbal menţionează că, în urma examinării, s-a

constatat că testiculele lui d'Argenton nu se văd, ci „intră înăuntru".

Baronul a protestat, spunând că, dacă testiculele sale sunt „ascunse înăuntrul corpului" (ca alte organe anatomice: plămânii, rinichii etc.), asta nu înseamnă că ele nu există. În 1601, el a solicitat un *congressus* (*le congrès*), adică o probă de împreunare cu soţia sa – desfăşurată de faţă cu experţi –, ca dovadă că poate să-şi îndeplinească îndatorirea conjugală. (Această probă umilitoare, pe care trebuia să o treacă presupusul impotent, a fost abolită abia în 1677.) Judecătorul a refuzat cererea baronului şi a declarat căsătoria nulă. Procesul a devenit celebru. Aristocratul s-a adresat primarului din Lyon. Rezultatul a fost acelaşi. Apoi şi-a căutat dreptatea la papă, dar şi acesta a întărit decizia judecătorului ecleziastic. D'Argenton era disperat: „Nu sunt scopit – a strigat el –, am barbă şi mustăţi, iar glasul nu mi-e subţire, ci gros şi puternic" (324, p. 174).

La 3 februarie 1603, baronul a murit neîmpăcat. I s-a făcut autopsia, „de faţă fiind medici şi chirurgi şi numeroşi gentilomi", notează un contemporan. S-au găsit într-adevăr cele două testicule, care erau „pline ca ale celorlalţi bărbaţi". Post-mortem, D'Argenton a fost declarat potent (324). Testiculele baronului au devenit testimonii!

Într-o carte cunoscută de la jumătatea secolului al XVII-lea (*L'École des filles ou la philosophie des dames*, 1655) se explică de ce problema impotenţei, mai ales la aristocraţii şi regii Franţei, era atât de importantă: „Dacă eşti neputincios sau stângaci în pat, incapabil să-ţi satisfaci şi să-ţi controlezi soţia, înseamnă că nu eşti în stare să conduci o ţară" (637, p. 109).

În Franţa de azi (2011), impotenţa sexuală a bărbatului (sau potenţa sa limitată: „nu a făcut destul sex cu nevasta") poate să ducă nu numai la divorţ, ci şi la plata unei daune piperate, stabilite de instanţa de judecată (338).

*

Iată cum rezolva o problemă similară soborul

Mitropoliei din Bucureşti la sfârşitul secolului al XVIII-lea. Întâi de toate, soţul primea un răgaz de câteva luni pentru a-şi vindeca beteşugul cu „doftori şi doftorii” (***334***). La acea epocă, drept afrodiziace se foloseau diverse remedii: opiu (afion), mătrăgună (*Atropa belladonna*), ciumăfaie (*Datura stramonium*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*), năvalnic (*Phyllitis scolopendrium*), fum de ambră, praf de cantaride etc. (107, pp. 254-276).

Dacă nici doftoriile şi farmecele nu rezolvau problema virilităţii, soţul revenea la sobor, fiind obligat să-şi probeze cumva potenţa sexuală. Un oarecare Ianache, de pildă, din mahalaua bucureşteană Sf. Ioan cel Nou, a fost învinuit în 1790 de soţia sa Maria că nu s-a împreunat cu ea timp de trei ani. Ianache suferea probabil de disfuncţie erectilă. El a încercat să se justifice, motivând că n-a reuşit să-şi exercite virilitatea din cauza lipsei de intimitate, locuind împreună cu soţia în aceeaşi cameră cu părinţii ei. S-ar putea ca Ianache să fi avut dreptate. În secolele XVII-XVIII, în general în Europa, oamenii (mai ales cei simpli) locuiau şi dormeau în promiscuitate. „În asemenea condiţii – conchid istoricii –, intimitatea sexuală era practic imposibilă atât pentru părinţi, cât şi pentru tinerii căsătoriţi care locuiau sub acelaşi acoperiş” (671, p. 220).

Revenind la cazul cuplului Maria şi Ianache, soborul ecleziastic (al Mitropoliei din Bucureşti) a hotărât ca însurăţeii să locuiască mai multe zile în casa protopopului şi acesta să fie martor al potenţei sau impotenţei bărbatului. Ca şi cum prezenţa protopopului n-ar fi fost la fel de (poate mai) inhibantă ca aceea a socrilor (lăsând la o parte *scoptofilia* protoierelui). Oricum, contactul sexual a eşuat şi de data aceasta.

[N-am reuşit] măcar că m-am silit într-acea săptămână – scrie bietul Ianache în declaraţie – şi începusem ca să mă caut cu doftori, să-mi găsesc leacul. Dar întâmplându-se de n-am putut de a mă tămădui, nici împreunare [cu Maria] n-am făcut.

După aceste probe cu martori soborul a hotărât să-i

despartă pe cei doi şi să-i permită Mariei să-şi caute un alt soţ (120, pp. 342-343).

Se pare că obiceiul era similar în tot spaţiul creştin-ortodox. Se pare că aşa a şi rămas. La începutul secolului XX, de pildă, vorbind despre năravurile sexuale ale lipovenilor din Dobrogea, Mihail Sadoveanu le-a aseamănat cu cele ale muscalilor din Rusia Centrală, aşa cum le-a cunoscut chiar el. În faţa sfatului de bătrâni dintr-un sat de stepă „de la graniţa siberiană" s-a prezentat un cuplu de ţărani ruşi cu probleme privind relaţiile sexuale. „E neputincios!", se plânse Katia despre mujicul său, Ilia. De jenă, tânărul bărbat n-a recunoscut acuzaţia. Starostele a hotărât atunci ca mujicul să facă dovada bărbăţiei sale pe loc, culcându-se cu femeia sa chiar acolo, într-o odaie a primăriei, „în faţa juriului" format din bătrânii comunităţii.

Din odaie au ieşit bătrânii gânditori, bărbatul [Ilia] mai bleg şi mai supărat decât înainte, şi femeia [Katia] triumfătoare şi mai înţepată decât oricând. Toţi care erau în primărie au înţeles de partea cui era adevărul…

Nereuşind mujicul să-şi probeze virilitatea, sfatul bătrânilor a permis celor doi să se despartă. Dar oamenii din sat, bărbaţi şi mai ales femei, au dat un alt verdict. Ei au decis că nu Ilia, ci Katia este de vină. Spuneau că femeia „e o vrăjitoare", că „e neam de ţigancă şi ştie farmece", astfel că „bărbaţii nu se puteau apropia [sexual] de dânsa". Străinii, în general, erau acuzaţi că au puteri magice necurate (69, pp. 378 ş.u., 497 ş.u.). A fost trimis un bărbat voinic, care „a pândit-o în râpa pârâului" şi a violat-o, în timp ce el – ca să se protejeze de farmece – zicea în gând rugăciunea „Tatăl nostru" şi-şi făcea semnul crucii cu limba în cerul gurii. „Numai aşa i-a venit de hac şi i-a stricat drăcoveniile şi vrăjile ei!", a declarat cu mândrie chiar soţia bărbatului care a siluit-o pe Katia (304, pp. 80-84).

Un document interesant este cererea de divorţ, datată 3 octombrie 1836, adresată mitropolitului Moldovei de către Ruxandra Balş. Tânăra boieroaică se plângea că bărbatul ei, „dumnealui hatmanul Anastasachi Başotă", o

lipseşte „de plăcerile însoţârei”.

Cinci ani sunt trecuţi de când cel mai înainte bărbat al mieu nu-mi cunoaşte patul! scria indignată Ruxandra Balş. [Este] o diastasis [= separare] de cinci ani ce bărbatul mieu sângur de la sâne ş-au legiuit-o, mai îndelungată decât toate aceli ce Sfânta Bisărică ar putea rândui (305, p. 81).

*

Uneori problema impotenţei sexuale a soţului trebuia rezolvată nu în timpul căsătoriei, ci la începutul ei, chiar în noaptea nunţii. De regulă, în această noapte mirele este în vârful potenţei sale sexuale, aflându-se după o lungă perioadă „de post”, de abstinenţă. Cu toate că a fost cu penisul în erecţie („ca o săgeată”), băiatul a fost supus până în noaptea nunţii la abstinenţă erotică de către fată, care a vrut să rămână fecioară („sub pecetea cea de fată”). O poezie licenţioasă semnată de Mihai Eminescu, rămasă timp de peste un secol inedită, descrie această situaţie. Iată un scurt fragment:

Vin colea şi-oi şti să lupt
Crăpătura [= vulva] să ţi-o-nfrupt
Că destul am stat pe post
Sub pecete cât a fost
Sub pecetea cea de fată
Când pula-i ca o săgeată (185, p. 1017).

Câteva precizări referitoare la această poezie licenţioasă. În primul rând, Eminescu foloseşte aici o alegorie a interdicţiei şi apoi a îngăduinţei alimentare/sexuale, utilizând dubletul antagonic „post” – „frupt” (alimente permise/interzise în timpul postului). El pune astfel în opoziţie perioada de prohibiţie alimentară/sexuală (în post/înainte de nuntă) cu cea de îngăduinţă alimentară/sexuală (după post/după nuntă). Vorba lui Şerban Foarţă în a sa „telenovelă cruntă”: „că-l excitase […] postul/ Crăciunului, în care el/ se înfrânase [sexual] cu mult zel” (122, p. II). Trebuie spus că, pentru mentalitatea tradiţională, relaţiile sexuale sunt prohibite în perioadele de post. Copilul născut în urma unui astfel de

contact sexual ar deveni strigoi, vârcolac sau vâlvă a lupilor (99, pp. 135-140).

În al doilea rând, Eminescu utilizează termeni „militari” („luptă”, „săgeată”) pentru a sugera efortul de a cuceri o simili-fortăreaţă ferecată (cu „peceţi”) precum este fecioara. Vorba poetului Geo Bogza: „Avea încuietori de argint ca un sex de fată” (146, p. 75). Este o temă discutată mai sus, în capitolul 8, „Sexualitatea locuinţei”.

În fine, este evident faptul că, anume în acest caz, cuvântul „crăpătură” este folosit de poet cu sensul de „vulvă” sau „vagin”. Mihai Eminescu a preluat această metaforă tot din terminologia sexuală populară. Lirica folclorică licenţioasă atestă astfel de fapte lingvistice:

Adă oala cu untură
Să unjem la mire pula,
La mireasă crepătura (jud. Alba, 1935);

sau:

Ie mă cheamă să-i descânt,
Să-i descânt de făcătură,
Să-i bag puţa-n crepătură (jud. Năsăud, 1950) (102, pp. 136, 128);

sau:

La pantoful ei cel fin
I-a crăpat pielea puţin,
Hai, cu şurubu’, ia şurubu’,
Trăsăi aţa, băgai sula
Şi astupai crăpătura (cântec lăutăresc, taraful *Mambo Siria*, sat Cetate, jud. Dolj, 2012).

*

Revenind la problema „impotenţei sexuale”, trebuie admis faptul că sunt destule motive ca noaptea nunţii să se încheie cu un eşec: enorma presiune psihologică exercitată de comunitate asupra celor doi actanţi, emoţia tânărului, lipsa lui de experienţă, eventuale disfuncţii erectile ale mirelui, starea de ebrietate a acestuia (eventual şi a miresei) etc.

Riscul unui rateu privind deflorarea miresei datorat excesului de băutură este ridicat. În Moldova începutului

de secol XVIII, de pildă, după ce au consumat cantităţi mari de băuturi alcoolice, mirii „mai deşartă încă vreo câteva pahare de vin” chiar înainte de a intra în „odaia de culcare”, ne spune Dimitrie Cantemir (26, p. 220). Vorbind despre *Remediile iubirii*, poetul Ovidiu a înţeles că „darul lui Bachus” are calităţi afrodiziace, dar băut peste o anumită măsură poate avea efecte contrare, anafrodiziace: „Vinul te pleacă spre Venus, prea mult însă nu bea dintr-însul/ Căci, înecate în vin, minţile tale se pierd” (*Remedia amoris*) (94, p. 288). În aceeaşi epocă, şi medicul grec Rufus din Efes (sec I e.n.) susţinea că actul sexual nu trebuie practicat după beţii excesive şi mese copioase (178, p. 396). Altfel, întâlnirea erotică nupţială ar putea să nu se încheie „cu folos”. Lăutarii nunţilor de mahala ştiau să sugereze astfel de situaţii ratate:

Ginerică, ginerică,
Dac-o fi la o adică,
Ia mireasa, pune-o jos,
Şi sărut-o cu folos.
Fă aşa cum este bine,
C-a mai fost unul ca tine:
Când a fost la o adică,
Ea-i cerea, şi el… nimică! (139, p. 35).

Mirele impotent şi suplinitorul potent

Într-un studiu de „etnologie juridică”, Romulus Vulcănescu a redat un straniu obicei marital, care a supravieţuit miraculos până la sfârşitul secolului al XIX-lea în unele sate româneşti din Carpaţii Meridionali. Dacă mirele se dovedea a fi impotent în noaptea nunţii, el era înlocuit în taină de un flăcău potent, care o dezvirgina pe mireasă. Operaţia rămânea secretă pentru mireasă şi pentru comunitatea sătească, fiind cunoscută doar de moaşa mirelui, de mire şi, evident, de flăcăul care-l substituia.

Ginerele impotent recurgea la serviciile conjugale ale unui flăcău în toate facultăţile sexuale […]. După deflorarea astfel efectuată, actantul [= tânărul substitut] era ţinut să devină primul naş al copilului care rezulta din

această căsătorie, deci uneori chiar al propriului copil (25, pp. 58-59).

O situaţie similară apare şi într-o poveste cvasifolclorică (*Povestea lui Ionică cel prost*, 1876) spusă de Ion Creangă la *Junimea*, spre hazul participanţilor, după cum îşi aduce aminte George Panu (214, p. 220). Unul dintre flăcăi, Ionică cel prost, se preface că nu ştie cum să procedeze cu mireasa lui în noaptea nunţii. Celălat tânăr se oferă să-l ajute s-o dezvirgineze: „Tot nu ştii [sau nu poţi] ce ai să faci cu nevasta, când te-i însura? S-o dai pe mâna mea, măi, că de asta, slavă Domnului, nu-i supărare…” (335, p. 20).

Revenind la obiceiul marital consemnat de Romulus Vulcănescu, două elemente sunt în acest caz semnificative. Uneori, naşul devenea „iniţiator sexual” al mirelui. De data aceasta, situaţia pare că se răstoarnă, rămânând totuşi în aceleaşi coordonate rituale: „iniţiatorul sexual” devine naş. Al doilea element important este substituirea tainică a mirelui (fără ştirea miresei şi a nuntaşilor) în timpul actului sexual din noaptea nunţii. Vezi, la Stith Thompson, motivul mito-folcloric *K1844. Husband deceives wife with substituted bedmate* („Soţul îşi păcăleşte nevasta cu un partener sexual substitut”) (1, p. 360). Este ceea ce Wendy Doniger – fost discipol al lui Mircea Eliade şi în prezent profesor de istorie a religiilor la University of Chicago – a numit cu un termen generic: *bedtrick* („farsă de aşternut”) (75).

Poveştile erotice scrise de Boccaccio în secolul al XIV-lea sunt pline de astfel de *bedtricks*, dar una dintre aceste farse sexuale (*Decameronul* X, 8) este extrem de interesantă. Iat-o în rezumat. Sofronia şi Gisippo se iubesc, se logodesc şi se hotărăsc să se căsătorească. Dar Titus, prietenul logodnicului, îl roagă pe acesta să îl lase pe el să o dezvirgineze pe „copila” Sofronia în noaptea nunţii. În mod surprinzător, Gisippo se învoieşte. Mai mult decât atât, mirele este dispus ca, la nevoie, prietenul Titus să o violeze pe mireasă: „Voi face ca Sofronia să fie a ta cu sila”, spune Gisippo.

Totul pare complet neverosimil, inclusiv motivul acordului dintre cei doi tineri: „în numele prieteniei”. Este un semn că adevăratul motiv era cu totul altul. Probabil că iniţial, în forma arhaică a povestirii, motivaţia suplinirii mirelui de către un alt bărbat era fie neputinţa mirelui propriu-zis de a performa dezvirginarea, fie spaima (*vaginofobia*) acestuia de a intra în contact cu vaginul virgin şi cu sângele himenal al miresei. Preamărind potenţa sexuală a lui Titus („eşti mai vrednic decât mine, râvneşti cu mai multă ardoare făptura ei preţioasă”), Gisippo pare că-şi ascunde propria impotenţă:

E adevărat că Sofronia e logodnica mea – se destăinuie Gisippo lui Titus –, că o iubesc şi că aşteptam cu mare bucurie nunta; dar fiindcă tu [= Titus], ca unul ce eşti mai vrednic decât mine, râvneşti cu mai multă ardoare făptura ei preţioasă, fii sigur c-are să păşească la mine în odaie nu ca soţia mea, ci ca a ta.

În noaptea nunţii, totul a decurs conform planului stabilit de cei doi prieteni. Pe întuneric, Titus s-a culcat (în locul mirelui Gisippo) în pat cu mireasa Sofronia şi a dezvirginat-o:

[Gisippo] îşi aduse mireasa acasă ca să-şi sărbătorească nunta; şi după ce sfârşi ospăţul, când se înnoptă, femeile o aşezară pe mireasă în patul lui Gisippo şi apoi plecară din odaie. […] [Gisippo] îi spuse prietenului său [Titus] să meargă să se culce cu nevasta lui. […] Titus se desfătă îndelung şi în multe rânduri cu copila, fără ca ea sau ceilalţi [nuntaşi] să-şi dea seama că se culcă cu altul în locul lui Gisippo (51, II, pp. 484-487).

Îmi voi permite un gest temerar şi, schimbând ceea ce e de schimbat în timp şi spaţiu, voi compara incomparabilul. O situaţie oarecum asemănătoare (neputinţa mirelui în noaptea nunţii şi substituirea acestuia cu un flăcău potent) are loc şi într-un roman al lui G.M. Zamfirescu (*Maidanul cu dragoste*, 1933), a cărui acţiune este plasată în mahalaua Basarab din Bucureştiul interbelic. Impotent fiind, mirele grec Tino Stavros, simigiul mahalalei, nu o poate dezvirgina în noaptea nunţii

pe frumoasa-i mireasă, grecoaica Maro:

— Sunt mort, mort pentru corpul tău tânăr, pe care n-am să-l cunosc, de care nu mai pot să mă bucur. […] Sunt mort pentru toate comorile şi minunile pe cari le ascunzi în tine! Iartă-mă, Maro, iartă-mă…

Soluţia este cumva la îndemână, dar surprinzătoare. Tino Stavros trimite în locul său, în patul nupţial, un înlocuitor. Şi de data aceasta totul se desfăşoară în taină faţă de restul comunităţii, dar cu ştiinţa şi aprobarea miresei: „Uite-l, Maro, uite-l pe mirele tău din noaptea asta şi de totdeauna”. Este vorba de flăcăul Nedu, ucenicul său la simigerie, care, „însufleţit” de „patima” mirelui neputincios, „a despicat mugurul feciorelnic” al miresei, provocându-i „întâiul spasm” erotic. De atunci, frumoasa Maro face dragoste cu doi bărbaţi deodată. „Tinereţea neobosită a ilfoveanului [Nedu]” şi „sufletul blând şi pierdut de fericire al lui Tino” fac împreună „un bărbat întreg, aşa cum îl visa [Maro]” (135, II, pp. 68-71).

Neputinciosul Tino oficiază ceremonialul dionisiac, împlinit de ucenicul Nedu, care joacă rolul zeului Pan, „păstor şi ţap”, actând „pentru toată pofta cărnii [grecoaicei Maro] cu mugurul pântecului deschis şi svâcnind”. În general, tot ceea ce este legat de erotismul tinerei grecoaice este total ritualizat şi mitologizat. Chiar şi începuturile autoerotice ale adolescentei Maro, petrecute pe ţărmurile Candiei (numele veneţian al insulei Creta), trimit la zeiţa dragostei Afrodita şi la fiul ei Eros. Maria Luisa Lombardo este îndreptăţită să considere că localizarea anume în Creta a patriei copilăriei frumoasei Maro trimite la zona insulară din vestul bazinului mediteraneean unde, conform miturilor, s-au născut zeii iubirii, Afrodita şi Eros (155, p. 155). Primele fantezii erotice ale grecoaicei Maro sunt, în mod ritual, hrănite cu chipul falic de lut al zeului:

Acolo, pe malurile fierbinţi de la Candia, îmi făcusem un chip, din lutul pe care-l frământasem cu mâinile mele şi îl apropiasem, rece şi ud, lipicios, de sâni şi de pântec, să-l încălzesc, să înduplec pământul să ia forma pe care i-o

doreau palmele mele, strângând înfiorate rotundul cu lunecări de reptilă prin inelul larg al celor două degete unite cap la cap. Mă culcam, desgolită, în nisipul încins, lângă chipul cioplit şi îl împodobeam, în gând, cu toate misterele neastâmpărului animal, până când simţeam cum începe să mă domine, să crească şi să mi se încolăcească în jurul mijlocului, ca un şarpe, să-mi frigă pulpele, să-mi sugă sânii şi să mă pătrundă, cu un răget triumfal […]. Eros de pe malul mării mă poseda şi mă fecunda… (135, II, pp. 92-93).

*

Deocamdată, merită să aprofundez problema tratării impotenţei şi mai ales cea a îmbunătăţirii potenţei sexuale prin folosirea diverselor plante şi substanţe afrodiziace.

19. Spitalul şi farmacia amorului

Opiu, haşiş şi alte afrodiziace

În „cartea de înţelepciune” *Craii de Curtea-Veche*, disimulată „sub grele catifele de pitoresc oriental”, cum a definit Ion Barbu romanul lui Mateiu Caragiale (în publicaţia *Ultima oră*, 1 mai 1929), există o remarcă privind narcomania lui Paşadia Măgureanu. „Tot îţi sună coliva – îi spune cinic Pirgu lui Paşadia. Parcă nu ştie lumea că de mult numai în miambal şi-n magiun îţi mai stă nădejdea?” (254, p. 67). „Magiunul” la care se referă Pirgu nu este vreun inocent gem de prune, ci un preparat de opiu şi/sau de haşiş (107, pp. 242-243).

În 1716, de pildă, boierul fanariot Nicolae Mavrocordat – fost domnitor – trimitea patriarhului Ierusalimului, Hrisant Nottara, un electuar opiaceu preparat după o reţetă specială: „un magiun socotit ca pentru noi înşine, când eram la Cotroceni” (344, p. 184). Pe la 1829, farmacistul trasilvănean J.M. Honigberger, din Braşov, ajuns medic la curtea maharajahului din Lahore (la graniţa de azi dintre Pakistan şi India), descria reţeta preparării în Orient (Turcia, Egipt, Arabia, Persia, India) a „magiunului” de *cannabis indica*. Cânepa se fierbe în unt şi apă, adăugându-se după dorinţă diverse mirodenii: „piper,

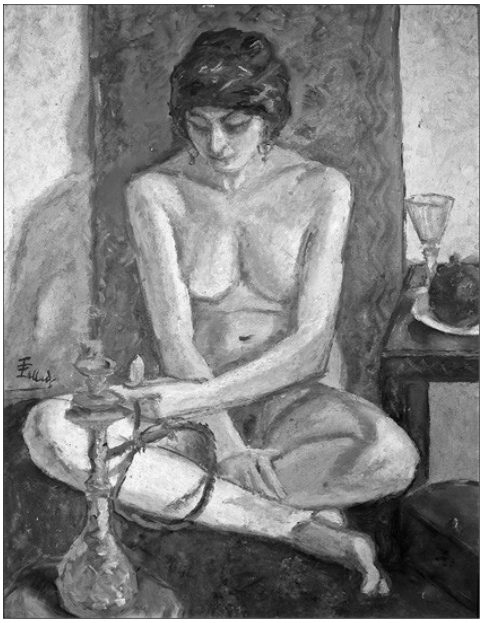
scorţişoară, şofran, ghimbir şi altele, îndulcite cu zahăr”. Acest *madjoon* (cum scria Honigberger în engleză) este uneori amestecat şi cu seminţe de ciumăfaie (*Datura stramonium*), „ceea ce îi sporeşte efectul” (236, p. 243). La sfârşitul secolului al XIX-lea, în *Dicţionarul* lui Lazăr Şăineanu, primul înţeles al cuvântului „magiun” era „amestec de opiu, mac şi aloe”. Termenul provine din turceşte (*madjun*) şi din arabă (*ma'jūn*). În cartea sa privind *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române* (1900), Lazăr Şăineanu va reveni, definind „magiunul” ca fiind „un opiat compus din esenţe de opiu, lemn de aloe şi alte aromate; cel mai simplu se prepara în formă de hapuri şi se lua în apă sau cafea” (345).

Pasajul din *Craii de Curtea-Veche* în care Pirgu aminteşte de „magiun” şi de „miambal”, preparate pe care le consuma „de mult” Paşadia, are explicite conotaţii sexuale. Este un episod legat de frumoasa „ovreică” Raşelica Nachmansohn. „Halal să-i fie, straşnică muiere!”, vorba lui Pirgu. „A dat gata […] doi bărbaţi în trei ani, başca ce-a mai forfecat pe de-alături” (254, p. 67). „Suprasexuala” Raşelica îl „dă gata” (la propriu!) şi pe Paşadia, care – probabil şi din cauza unei doze prea mari de magiun opiat – îşi dă duhul chiar pe pântecele ei, în timpul împreunării. *La petite mort* (cum este numit metaforic orgasmul bărbatului) a devenit *la grande mort*, de fapt *la mort* pur şi simplu.

În acest context, Matei Călinescu (346, p. 112) aminteşte de funcţiile afrodiziace ale electuarului de opiu, *magiun*, şi ale sucului de lemn-dulce, *miambal* (*Glycyrhiza echinata*, în turcă *myan bal* – *cf. Dicţionarul* lui Lazăr Şăineanu). Conform dicţionarului român-francez al lui Frédéric Damé (1893-1895), „magiun” ar însemna un „opiat cantharidé”, adică un electuar de opiu la care se adaugă un alt afrodiziac: praf de cantaride (347). Amestecat sau nu cu praf de cantaride, pentru Baudelaire, „opiul sporeşte voluptatea”: *L'opium […] creuse la volupté* (poemul „Le Poison”, 1857).

Alexandru Odobescu, un morfinoman înrăit, care s-a

sinucis cu supradoză de drog (107, pp. 185-189), a făcut o analogie semnificativă între actul sexual şi injectarea unei doze de morfină. Din bogata corespondenţă ţinută în franceză cu soţia sa Alexandra (Saşa) Prejbeanu (fiica generalului Pavel Kiseleff), unele scrisori, cele foarte intime, însemnate cu formula „pour toi", au fost în general distruse de ei. Aceasta a fost înţelegerea dintre soţi. Totuşi, câteva epistole de acest gen au supravieţuit, dar sunt mai greu de înţeles pentru că, aşa cum remarcă Nicolae Manolescu, „în unele locuri limbajul este aluziv sau codificat". Avea dreptate Emil Cioran când scria că „adevărul despre autor se află în corespondenţa, nu în opera sa". Într-o astfel de epistolă din anii 1880, care s-a păstrat în pofida faptului că pe ea scria „pour toi seule", Odobescu îi trimitea Saşei (care se întorcea din Rusia) un mesaj în care actul erotic era asociat cu cel narcotic: „Nu de durere vreau să te aud gemând şi să te simt contorsionată în prima zi a revenirii tale aici. Eu nu sunt morfina, ci ceva mult mai bun, care va servi la injecţii şi, pentru a le face, există gata pregătit un ac frumos şi gros, care te va penetra, nu mai puţin ca morfina. El te aşteaptă cu o vie nerăbdare" (667, pp. 323-325). Am tratat cu alt prilej modul în care apare acest tip de asociere în literatura română (107, pp. 283 ş.u.).



28. Theodor Pallady, *Odaliscă cu narghilea*, ulei pe pânză, cca 1925-1935 (Muzeul Naţional de Artă al României)

De la Mircea Eliade (în *Isabel şi apele diavolului*, 1930 şi în *Şantier*, 1935) la Mircea Cărtărescu (în *Orbitor*, 1996), mai mulţi scriitori români s-au referit la proprietăţile opiului de a stimula activităţile sexuale. În *Orbitor. Aripa stângă*, macul este, pentru ţăranii din Balcani, o floare minunată „care lărgeşte pupilele muierilor şi le face dornice de-mpreunare”. În roman, opiul stimulează impulsurile erotice, mai ales ale femeilor. După ce „s-au împreunat de-a valma”, după ce a trecut climaxul epidemiei sexuale, bărbaţii au căzut în reverie narcotică, dar femeile au rămas în febră erotică:

Duhănind la mahorca presărată cu sămânţa de ţigan [= de mac], gospodarii zăceau pe laviţe, neavând altă grijă decât ca buştenii să ardă în sobă. Muierile uitau de prunci, lăsându-i să orăcăie prin albii, şi mergeau prin sat, sulemenite şi pe sfârcurile ţâţelor, să mai găsească vreun voinic căruia încă nu-i simţiseră apăsarea (348, pp. 40-41).

Într-adevăr, se pare că opiul, ca afrodiziac, are efecte

diferite asupra libidoului feminin şi al celui masculin. Lucy Roth, personaj cvasireal din romanul „indian” al lui Mircea Eliade (*Isabel şi apele diavolului*, 1930), ştie câte ceva în această privinţă: „Opiul potenţează senzualitatea feminină şi suprimă pe cea a bărbaţilor” (349, p. 96). Şi poetul opioman Jean Cocteau ajunge la o concluzie similară:

La bărbat, Drogul [= opiul] nu adoarme inima, adoarme sexul. La femeie, Drogul trezeşte sexul şi adoarme inima (350, p. 19).

Cu alte cuvinte, opiul poate acţiona în acelaşi timp ca afrodiziac şi ca anafrodiziac: el exhibă sau inhibă impulsurile sexuale.

*

În Evul Mediu european două erau mijloacele de a spori ardoarea sexuală a partenerilor: efectuarea unor ritualuri magice şi administrarea unor substanţe afrodiziace. Despre ambele aflăm mai ales în scrierile adversarilor acestor practici – diverşi clerici şi inchizitori. În secolul al XI-lea, de pildă, episcopul Burchard de Worms tuna şi fulgera împotriva femeilor care făceau vrăji de dragoste.

[Ele] iau un peşte viu, şi-l vârâ în sex, îl ţin acolo până ce moare şi apoi îl fierb sau îl prăjesc şi-l dau soţului să-l mănânce, pentru ca ardoarea acestuia pentru ele să sporească (*Collectarium canonum*, 1012).

Penitenţa propusă de episcopul german pentru ispăşirea demonicului păcat era de doi ani de post (numai cu pâine şi apă), dar pedeapsa creştea la cinci ani pentru femeile care, tot în acelaşi scop, „iau sângele menstrelor lor, îl amestecă în hrană sau în băutură şi-l dau soţului” (95, pp. 43-44).

Vrăjitoarele din Europa medievală ştiau să transforme sângele menstrual, considerat o otravă devastatoare, într-un extrem de puternic afrodiziac. Licori de dragoste similare, compuse din sânge menstrual şi alte ingrediente animale şi vegetale, erau folosite de amantele de la curtea de la Versailles în secolul al XVII-lea (637, p. 78). Uimitor este faptul că astfel de farmece au

supravieţuit un mileniu în Europa Centrală, până în secolele XIX-XX. Aproape identice, regăsim astfel de vrăji de dragoste la ţigăncile din Transilvania (111, p. 188), dar şi la ţărăncile române din Ţara Făgăraşului, în Drăguşul anilor 1930:

[Fetele] fac feciorii să le ia [de soţie] – zice o informatoare populară – punându-le în rachiu rânduieli [= sânge menstrual]. Şi-apăi [tânărul] nu să mai poate despărţi de ea! (Dar e păcat să spurci sufletul omului cu urâciuni d-alea!) [...] Îţi poate băga rânduielile şi-n mâncare ca să-ţi facă rău (88, pp. 85-86).

„Dreptul" bărbatului şi reacţia femeii sunt domenii care par să se fi modificat foarte puţin de-a lungul timpului. Noutatea pare a fi doar comentariul critic dintre paranteze, rostit de ţăranca din Transilvania secolului XX. Sânge menstrual se folosea şi în cadrul descântecelor „de fapt" (de farmece), aşa cum apare în manuscrise româneşti din secolulul al XIX-lea: „poale di femei [= sânge menstrual] sau alte stricăciuni sau pângărituri stricate" (mss. BAR nr. 1851, jumătatea secolului al XIX-lea) (225, p. 337).

Printre plantele afrodiziace folosite în Evul Mediu se numărau, desigur, mandragora (*Atropa belladonna*), ciumăfaia (*Datura stramonium*), cornul-secarei (*Claviceps purpurea*) ş.a. Întrebându-se ce drog se putea folosi în secolul al XII-lea pentru reţeta „elixirului dragostei" băut de Tristan şi Isolda, Denis de Rougemont a indicat cornul-secarei, „ale cărui efecte seamănă cu cele ale LSD-ului, dar sunt fără îndoială mai puternic afrodiziace" (351, p. 80). În limbaj de secol XII, acest filtru de iubire este numit „vin vrăjit cu ierburi" (*li vins herbez*) şi „băutură de dragoste" (*li lovendrins*). De fapt, „filtru de iubire" este un pleonasm, pentru că termenul provine din grecescul *philtron* < *philia* („iubire") (352, pp. 120, 317).

În piesa *Mandragola*, scrisă de Niccolò Machiavelli la începutul secolului al XVI-lea, poţiunea de mandragoră are funcţii afrodiziace. Am abordat cu un alt prilej amplul subiect al caracteristicilor afrodiziace ale mătrăgunei,

cunoscute încă din Antichitate (107, pp. 15-29). În Vechiul Testament, de pildă, efecte afrodiziaco-fertilizatoare au „merişoarele de mandragoră” (*dudaim*), încercate de Iacob şi Leah (*Geneza* XXX, 14-16). Şi mireasa Sulamita îl invită pe mirele Solomon pe tărâmul simbolic unde „mandragorele umplu lumea de miros” şi, înainte de împreunare, îi oferă „vin dres cu mirodenii” (*Cântarea cântărilor* VII, 14 şi VIII, 2).

*

În această parte a continentului, vrăjitoarele valahe (o atestă cronicile săseşti) erau considerate cele mai eficiente în folosirea rituală a plantelor pentru „farmece de dragoste” (353, p. 321). Femeile şi fetele vrăjitoare susţin că ştiu să asculte graiul buruienilor: „Florile şi toate buruienele – spune o credinţă populară – vorbesc [între ele]. Când te duci pe câmp, e aşa de frumos cine ştie limba lor! Una zice: «Ia-mă că eu sunt bună de dragoste!» […] Şi de boale şi de leacuri, de toate spun şi se îmbie. Numai trebuie să pricepi limba lor” (176, p. 121). În epoca premodernă, jupânesele din spaţiul românesc foloseau afionul în diferite situaţii, inclusiv când se retrăgeau în pat. Doamnele noastre – se plângea vornicul Nicolae Văcărescu în 1814 – nu mai gătesc „butincă” cu mac. Şi asta pentru că

Macul îl lasă de alte ceasuri
La ale patului foarte dulci pasuri
Când inimioara le face tac! (216, p. 265).

Nu este prea clar dacă boierul Văcărescu se referea la folosirea afionului (în orele dulci ale nopţii) ca somnifer sau ca afrodiziac. A doua ipoteză nu este lipsită de temei. „Fetele pun flori de mac sub cap – constata Artur Gorovei (*Credinţi şi superstiţii*, 1915) – ca să le îndrăgească flăcăii” (354, p. 128). Şi tot Gorovei (*Descântecele românilor*, 1931) a publicat unele descântece populare în care „mândruliţa din sat” îşi farmecă iubitul cu o fiertură de afion:

Cu trei maci din trei grădini,
Cu apă din trei fântâni.

La rândul său, şi folcloristul Tudor Pamfile (*Dragostea în datina tineretului român*, 1915) susţinea că „buruiana macului” era utilizată de ţărăncile române pentru a face diverse vrăji de dragoste bărbaţilor:

Hai, Joiano, la poiană
Să săpăm o buruiană;
Buruiana macului,
Ca s-o dăm bărbatului
Să se ducă dracului
De pe colţul patului (175, p. 82).

În Antichitate – atestă poetul Ovidiu –, fetele se spălau pe faţă cu zeamă de flori de mac pentru a-şi spori atractivitatea erotică:

Pe o femeie-am văzut cum muia-n apă rece maci proaspeţi,
Cum după-aceea-i zdrobea şi se freca pe obraz
(*Medicamina faciei femineae*) (94, p. 294).

Şi tot Ovidiu descrie – în poemul *Remediile iubirii* (*Remedia amoris*) – plante cu efecte afrodiziace („ierburi care în trup îţi trezesc ale Venerei dorinţi”) şi altele care, dimpotrivă, sistează apetitul sexual („ele scot din trup ale Venerei porniri”) (94, p. 288).

În fine, tot Ovidiu, dar şi Petroniu (aproape contemporani), vorbeşte despre un amestec de plante afrodiziace numit *satureum*, care conţinea şi planta aromatică cimbru (lat. *satureia*): „[În bordel] mi se părea că toţi […] se îmbătaseră cu *satureum*” (Petroniu, *Satyricon*, I, 7 şi 20-21).

Cânepa, chiar şi specia europeană (*Cannabis sativa*), conţine şi ea alcaloizi afrodiziaci. Charles Baudelaire (în *Les Paradis artificiels*, 1860) vorbea despre „ameţelile ciudate” pe care le suferă, „în timpul secerişului cânepii, muncitorii, bărbaţi şi femei […]; s-ar zice că din plantele secerate se ridică o miasmă perfidă care le tulbură minţile” (355, p. 37). Şi în unele zone româneşti este atestată interdicţia de a dormi într-un lan de cânepă proaspăt secerată. Pot apărea tulburări, inclusiv erotice, aşa cum se sugerează într-un cântec popular:

A zis lelea că mi-a da
Când s-a coace cânepa
Ş-a duce-o la topitoare
Şi mi-a da dintre picioare.

Dar cânepa şi actul sexual par să se potenţeze reciproc, relaţia dintre ele funcţionând cumva în ambele sensuri. Recoltarea (prelucrarea) cânepii poate induce impulsuri erotice, iar actul sexual (sau mimarea lui) poate spori magic creşterea cânepii (conform principiului popular: „Unde şade dragostea, / Înverzeşte pajiştea”). Etnologul Traian Herseni a descris un ritual arhaic de creştere a fertilităţii cânepii atestat în Ţara Oltului:

O practică magică de fertilizare a cânepii prin act sexual săvârşit chiar acolo, pe răzor (106, p. 284).

A se vedea şi formulele erotice aluzive din folclorul românesc, de tipul: „Mi s-a copt cânepa/ Şî îmi saltă inima/ S-o culeg cu mândra mea” (176, p. 84). De altfel, cânepa joacă un rol magic şi în practicile rituale de predestinare maritală. În ajun de Crăciun, fetele din nordul Moldovei (Botoşani) seamănă seminţe de cânepă şi zic:

Eu nu samăn cânepă pentru pânză de cămeşe, că am, dar samăn drum ursitorului, în vis să-l visez şi aievea să-l văz (151, p. 65).

În magia populară românească, una dintre „buruienile de dragoste” era socotită a fi planta numită năvalnic (limba-cerbului, *Phyllitis scolopendrium*). Frunze de năvalnic erau purtate de fete în sân, „căci, după credinţa poporului, are puterea magică de a face să năvălească peţitorii din toate părţile” (175, pp. 23-24). Fetele din Bucovina, zice Simeon Florea Marian, culegeau năvalnic şi mătrăgună din pădure şi le puneau „la icoană”. Apoi le luau de acolo şi le puneau „sub bâu” când mergeau la horă, „ca să fie jucate de feciori” (356, pp. 304-305). După cum se vede, „florile de dragoste”, cum le numea Simeon Florea Marian, erau purtate de fetele ţărănci în locuri cu semnificaţie sexuală majoră, „în sân” sau „sub brâu”.

Pentru ţăranii români, planta erotică prin excelenţă

era mătrăguna, fiind folosită pentru „vrăji de dragoste” şi ca afrodiziac. „Mătrăguna aduce dragoste, căsătorie şi fecunditate”, notează tranşant Mircea Eliade. Fetele şi femeile tinere din Bistriţa-Năsăud fac cu făină (furată de la moară „cu mâna întoarsă”), cu frunze de mătrăgună (culese conform unui ritual magic bine stabilit) şi cu miere „o pastă pe care o lasă să se acrească”. „Se pune apoi [pasta] – citează Mircea Eliade o reţetă populară – fie în ţuică, fie în ceai, fie în cafea, fie într-o plăcintă pe care o oferă flăcăului pentru a-i trezi dragostea” (357, pp. 206-222):

Mătrăgună,
Doamnă bună,
Mărită-mă’n astă lună.
De nu’n asta, în aialaltă
Numai să nu mai fiu fată.
Nu te iau de bolunzit,
Ci te iau de îndrăgit.

Mătrăguna, zicea Simeon Fl. Marian în 1880, are excelente calităţi terapeutice şi afrodiziace – „atât e rău că acest medicament cam înnebuneşte pe cei ce-l întrebuinţează” (358, p. 81). La fel se întâmplă cu seminţele de *ciumăfaie*, zisă şi *nebunealâ* (*Datura stramonium*). Din ele se prepară filtre pentru „farmece de dragoste şi vrăji de ură”. Dar, „dacă bei mai multe, atunci înnebuneşti” (359, p. 475). Cu seminţe de ciumăfaie erau frecate şi trupurile mirilor romi din Transilvania chiar înainte de noaptea nunţii, consemnează Heinrich von Wlislocki la sfârşitul secolului al XIX-lea (360, p. 127).

Cu aproape două mii de ani înainte, poetul Ovidiu – ca specialist în „arta de a iubi” – îşi ridica vocea împotriva filtrelor afrodiziace date iubitelor, licori preparate probabil pe baza aceloraşi plante psihotrope:

Nu buruiana Medeei aprinde în piepturi iubirea,
Nici vreun descântec adus de la al marsilor neam. […]
Nu da copilei iubite să bea vreo fiertură de ierburi!
Doar vătămare aduc şi mânioase porniri.

Cât mai departe de tine asemenea fapte urâte!
Prin vrednicie s-ajungi dragostea ei s-o câştigi
(*Ars amandi*, II) (94, p. 212).

Tinctură de cantaride

În 1841, medicul francez Alcibiade Tavernier, stabilit în Ţara Românească, se plângea într-o jalbă la *Departamentul Pricinilor Dinlăuntru* că maiorul Ştefan Pazaraz nu îi plăteşte o datorie pentru tratament şi leacuri. Printre medicamentele neachitate figurau în plângere „hapuri pentru frenţă [= sifilis]", dar şi „prafuri împuternicitoare", menite să îmbunătăţească potenţa sexuală a domnului maior (361, p. 184).

Ce intra în reţeta unor astfel de prafuri? În oraşele europene, preparatul afrodiziac la modă în secolele XVIII-XIX nu era vreun extras din plante (mac, mătrăgună, ciumăfaie sau măselariţă), ci din… insecte. Este vorba de tinctura de cantaride, care conţinea un alcaloid toxic numit *cantaridină*. Cantarida (*Lytta vesicatoria* sau *gândac-de-frasin*, sau *gândac-de-turbă*, sau *Spanish Fly*) este un gândac coleopter de culoare verde-aurie care secretă o substanţă vezicantă. Gândacii uscaţi erau pisaţi, iar praful obţinut era dizolvat în alcool (rachiu). Cantaridina ingerată se elimina prin urină, inflamând şi iritând căile urinare. Se provoca astfel erecţia şi o senzaţie prelungită de excitaţie sexuală. Diferenţa dintre cantitatea de substanţă pentru o doză normală şi cea pentru o supradoză era destul de mică, astfel că se produceau adesea intoxicaţii grave.

Fiind entomolog amator, adolescentul Mircea Eliade (în vârstă de 15 ani) a descris într-un articol din 1922 „aşa-numitele *insecte vesicante* care produc *cantaridina*, un alcaloid foarte periculos întrebuinţat în farmacie" (362, p. 44). „Gândăceii – scria la rândul său Vasile Voiculescu în 1935 – nu sunt altceva decât cantarida, gândacii de frasin, atât de otrăvitori. De obiceiu se dau la ţară pentru blenoragie (sculament) sau pentru impotenţă (lipsă de bărbăţie, la cei legaţi, înnodaţi), însă acest leac, în oricât de puţină cantitate ar fi luat, strică pentru totdeauna rinichii şi de multe ori face pe bolnav să-şi ia câmpii" (363,

p. 103).

Obiceiul de a ingera cantaride în scopuri afrodiziace datează din Antichitate. Pe la anul 230 e.n., din cauza producerii unor grave intoxicări, împăratul roman Alexandru Sever a emis un edict prin care se interzicea folosirea în casele de prostituţie a amestecului de ciumăfaie (*Datura stramonium*) şi de pulbere de cantaride (364, p. 27). Interzicerea oficială a unui obicei este, evident, proba supremă a existenţei lui în epocă.

Interesant este faptul că, chiar şi peste un mileniu şi jumătate, bomboanele afrodiziace pe bază de cantaridină (zise şi „*à la* Richelieu") erau interzise în bordelurile din Franţa. Ceea ce nu înseamnă că nu erau folosite. În 1772, de pildă, marchizul de Sade şi valetul său au participat la o orgie cu mai multe prostituate în castelul La Coste, de lângă Marsilia.

Sade biciueşte şi se lasă biciuit – scrie Guy Chaussinand-Nogaret –, se dedă la sodomie homosexuală (crimă care, pe atunci, atrăgea în principiu pedeapsa cu moartea). Ca să facă plăcerea mai intensă, el le oferă fetelor bomboane cu cantaridină, pe săturate.

Opiul nu avea cum să lipsească din reţetă. Acuzat de intoxicare şi sodomie, marchizul de Sade e condamnat la moarte *in absentia* de Curtea de Justiţie din Provence şi executat *in effigie* (365, pp. 198-201).

Revenind la secolul al XIX-lea, pulberea şi tinctura de cantaride au fost utilizate ca preparate afrodiziace şi în spaţiul românesc. În cartea *Mistere din Bucureşti* (1862), scriitorul Ioan M. Bujoreanu povesteşte că bărbaţii ajungeau la spitalul de nebuni amenajat la Mânăstirea Mărcuţa din cauza unor supradoze de cantaridină:

Cofetarul care ţine bufetul acestei grădini [= Cişmigiu] păstrează o dulceaţă particulară cu cantaride [şi opiu] pentru practicele bune. Aceste practice sunt câteva dame venerabile, carii nemaiputând conta pe succesul atracţiei lor fizice, au recurs la efectul acestor insecte ce trimit pe fiecare zi câte un [domn] elegant la institutul Mărcuţa (366, p. 54).

Şi într-o nuvelă cvasiautobiografică a lui B.P. Hasdeu (*Duduca Mamuca*, 1863) fecioarei Mamuca i se administrează o substanţă narcotico-afrodiziacă, recomandată de un doctor, compusă dintr-un amestec de „afion”, adică opiu (*acet. morph.*) şi „gândaci de turbat”, de fapt „gândaci-de-turbă”, adică praf de cantaride (*pulv. canthărid.*), şi ambră din Levant (*ambrae levant.*). „Mamuca a căzut în capcana [sexuală a] lui Toderiţă […]. Reţeta lui Tucia, afionul şi gândacii de turbat [= de turbă], a fost de mare ajutor în această împregiurare” (222, pp. 168-170).

Într-un text intitulat „Un poet necunoscut”, Constantin Negruzzi povesteşte că, până prin 1823, când s-a mutat la Iaşi, calfa de spiţer Daniil Scavinski „plămădea cantaride şi pisa chinchină [= chinină]” într-o farmacie din oraşul Lvov, în Galiţia (237, p. 221). Este vorba de viitorul poet, descris de Eminescu: „Daniil cel trist şi mic” („Epigonii”, 1870). Pentru a doua jumătate a secolului al XIX-lea, „praf de cantaride” apare atât în memoriile doctorului C.D. Severeanu (588, p. 369), cât şi – ca „praf de gândăcei” care provoacă „atac în nevre” – în amintirile colonelului Grigore Lăcusteanu (589, p. 106).

Calităţile afrodiziace ale cantaridei erau bine cunoscute în mediul urban din România secolului al XIX-lea. Astfel, când Garabet Ibrăileanu, de pildă, utiliza metaforic termenul „cantaridă” într-un articol, criticul literar nu simţea nevoia să-l explice cititorilor. Ibrăileanu considera că romanele lui Émile Zola n-ar fi altceva decât „cantaridă tipărită”, pentru că se adresau burghezilor predispuşi la „abuzuri sexuale” şi care „sunt storşi, dar care totuşi voiesc cu orice preţ să mai jertfească Venerei” („Înrâurirea artei”, *Evenimentul literar*, nr. 9, 1894).

*

Obiceiul de a folosi preparate afrodiziace este oriental, aşa că – în această privinţă – merită să aruncăm o privire şi în Orientul Apropiat. Charles Baudelaire (*Les Paradis artificiels*, 1860) vorbeşte despre diverse „dulceţuri de haşiş”, uzuale în Algeria, Egipt şi Arabia

(*madjund*, *dawamesk*). În compoziţia lor se punea, pe lângă alte ingrediente, şi „un pic de cantaridină”. Substanţa afrodiziacă se adăuga, observă ironic Baudelaire, „într-un scop ce nu are nimic în comun cu efectele obişnuite ale haşişului” (355, p. 38).

În pofida prohibiţiei alcoolului (de fapt, tocmai datorită ei), consumul de stimulente la mahomedani a crescut nemăsurat. Un călător străin prin Alexandria egipteană, comentează Ernst Jünger, va remarca, desigur, „că roiuri de negustori îi ofereau între altele droguri, de la ţigările cu marijuana până la tinctura de cantaridă”. „Este un vechi reproş adus legilor lui Mahomed – conchide Jünger – faptul că prin interzicerea vinului el a favorizat consumul de opiu şi haşiş şi excesul sexual” (367, p. 69). Aceeaşi atmosferă pe străzile din Cairo descrie şi Mircea Eliade în 1928, în al său „Fals jurnal de bord”, în drum spre India: „o duzină de vânzători te înconjoară”, oferindu-ţi tot soiul de ţigări şi „des femmes arabes” (129, p. 325).

Farmacistul braşovean J.M. Honigberger ne relatează modul cum se folosea cantaridina printre creştinii din Siria, exact în epoca în care poetul român Daniil Scavinski „plămădea cantaride” într-o spiţerie din Polonia. În 1824, la Damasc, un oarecare călugăr capucin cu abilităţi medicale, padre Tomaso, a recomandat o cantitate cam mare de cantaridină, pe post de *aphrodisiacum*, unui aurar creştin care urma să se căsătorească (***368***). Acesta se simţea „într-atât de vlăguit din cauza plăcerilor [sexuale] lipsite de cumpătare”, încât îi era teamă că nu-şi va putea „îndeplini datoria conjugală” din noaptea nunţii. Numai că „magiunul” de cantaride pe care i-l recomandase călugărul, „în loc să producă efectul dorit, îi pricinuise [mirelui] dureri insuportabile”. Chemat în ajutor, spiţerul sas Honigberger i-a administrat remediul său favorit: pilule de opiu şi camfor. În schimb în India (Lahore), în 1832, acelaşi Honigberger se mira că localnicii „nu auziseră de cantaridele noastre”. În locul lor, indienii foloseau o altă insectă vezicatoare, *Meloe telini*, „care conţinea – spune dr. Honigberger – mai multă cantaridină

decât cantaridele” (236, pp. 130-131, 156).

Tot insecte vezicatoare care conţin cantaridină sunt aşa-numitele „furnici zburătoare”. Pe la 1680, de pildă, pentru a vindeca femeile de frigiditate şi pentru a le „aprinde imboldul veneric pe de-a-ntregul stins”, Lazare Rivière, decanul Facultăţii de Medicină din Montpellier, le recomanda să îşi ungă „regiunea uterului cu ulei de furnici zburătoare”. În plus, le prescria să bea o licoare compusă din vin, opiu, chihlimbar cenuşiu (ambră), furnici zburătoare, rădăcină de satirion şi alte ingrediente. Femeile tratate astfel, susţinea medicul francez, îi mărturiseau că, în urma tratamentului, au avut parte de „o plăcere minunată” (639, p. 369). În Evul Mediu, alifiile aromatice (parfumurile solide), care conţineau obligatoriu ambră, erau păstrate de femei în vase mici de aur sau argint în formă de măr. Denumirea de *pomme d’ambre* a dat naştere – se zice – cuvântului francez *pommade*, intrat şi în limba română (*pomadă*).

Turcii foloseau şi ei „tinctura de cantaridă”, pe care o putem recunoaşte la Dimitrie Cantemir în denumirea de „beutură iritaţioasă”. Aşa apare acest preparat afrodiziac în lucrarea sa *Istoria Imperiului Otoman* (1714-1716), în traducerea arhaizantă şi latinizantă din 1876 a ardeleanului Iosif Hodoşiu. Sultanul Ibrahim (1640-1648) „era dedat voluptaţiei”: „Se zice că toată viaţa şi-o petrecea în plăceri sensuale. Şi când natura stoarsă nu-l mai ajuta, el recurgea la beuturi iritaţioase şi la alte secrete pentru a-şi reînnoi puterile la delectaţiunile venerice” (21, p. 386). Descrierea sultanului Ibrahim făcută de Cantemir (şi tradusă de Iosif Hodoşiu) se aseamănă cu descrierea craiului Paşadia făcută de Mateiu Caragiale.

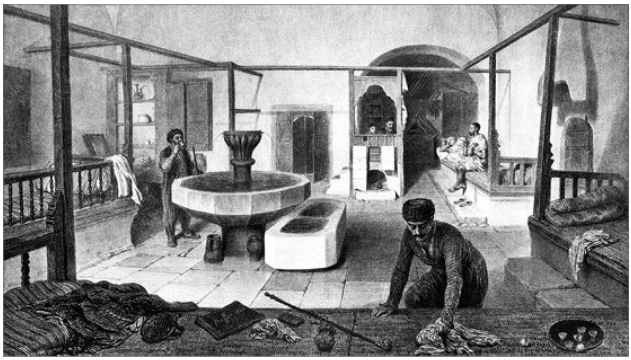
Băi şi frecţii excitante

Apropo de Mateiu Caragiale, şi el vorbeşte în paginile sale de jurnal despre „cantaride pisate” şi despre „frecţii afrodiziace” (254, pp. 305-307). În *Însemnările* răzleţe rămase de la *dandy*-ul Mateiu Caragiale se observă interesul său faţă de îmbăierea în vin („parfumat cu

mirodenii”), baie menită să „redobândească vigoarea pierdută” a trupului. El era fascinat de băile termale Tivoli, din Paris, unde pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea mergeau persoane „cu adevărat distinse” pentru a-şi tămădui „nervii lor osteniţi”, „spasmele” şi „întunecările creierului”. Acolo se făcea „o baie aromatizată cu vinuri întremătoare”, urmată de „frecţii afrodiziace” cu „cantaride pisate, macerate în apă de Colonia [= *eau de Cologne*]”, cu „Balsam de Peru” şi cu alte preparate exotice (***370***).

Dimineaţa, după desfrâurile nocturne bahico-erotice ale crailor, Pirgu – „întruparea vie a însuşi sufletului spurcat şi scârnav al Bucureştilor” – îşi supunea „leşul” unor băi şi frecţii cu vin/oţet parfumat (254). După „deşuchieturile” nopţii, el se ducea „la moaşă”, „să-l tragă cu oţet de trandafiri şi cu opedeldoc” (***372***). *Opedeldoc* este o alifie imaginată în secolul al XVI-lea de alchimistul Paracelsus, cu o reţetă variabilă în timp şi spaţiu. În secolul al XIX-lea, această pomadă era compusă din săpun dizolvat în alcool şi amestecat cu uleiuri de diverse plante aromate: camfor, rozmarin, măghiran etc.

Într-o nuvelă poetică a lui George Bacovia (*Cubul negru*, 1915), demnă de un Huysmans (cel din *À rebours*, 1884), baia aromatizată nu se face după desfrâul erotic, ci înaintea lui. Cei trei protagonişti (o femeie şi doi bărbaţi) fac o „baie parfumată” şi coboară, „înfăşuraţi numai în cearşafuri albe”, într-o încăpere ca un cub „capitonat cu catifea neagră”. Acolo, în subsolul palatului, ei dansează lasciv şi recită „poema corbului” de Edgar Allan Poe (*The Raven*, 1845). Cei trei se lasă învăluiţi de fumul ţigărilor, sorbind un misterios drog stupefianto-afrodiziac: „Noi beam arome negre din trei pahare negre”. Urmează orgia sexuală şi căderea într-un somn profund „în acel cub negru al uitării”. În acest poem în proză bacovian „totul aminteşte de euforiile cu haşiş şi opiu din *Les Paradis artificiels* ale lui Baudelaire”, comentează Nicolae Manolescu (373, pp. XVI, 285-287).



29. Auguste Raffet, *Baie tătărască. Sală de odihnă* (Bahcisarai, Crimeea), litografie după un desen din 1837

În primele decenii ale secolului al XIX-lea, în băile publice din Bucureşti oamenii căutau „mai mult desfătarea şi moliciunea asiatică, decât curăţenia trupului”, cum ne asigură medicul capitalei Constantin Caracaş (*Topografia Ţării Româneşti*, 1830) (374, p. 119). La rândul său, „dohtorul” Ştefan Episcupescu le propune tuturor, fie ei bolnavi sau sănătoşi, „o dată şi de două ori pe săptămână”, o „baie întăritoare” cu apă fierbinte, amestecată cu vin şi plante medicinale. Este o baie „de înviorare, de întărirea trupului, de sănătatea şi frumuseţea trupului”. Omul se cufundă în „scăldătoarea” cu apă atât de fierbinte „cât va răbda mâna”, „dreasă” cu „frunză de izmă de grădină, frunză de mătăcină sau lămâiţă, frunză de rozmarin, frunză de jadeş, frunză de cimbru, floare de soc, floare de muşeţel, floare de livant şi foi de floare de trandafir”. Peste toate se adaugă „o vadră de vin” de cel „bun” (*Practica doctorului de casă*, 1846) (375).

În principiu, nu ar fi mare diferenţă faţă de „adevărata voluptate” cu care, după vreo două secole, îşi face baia matinală Gabriel Liiceanu. Totul s-ar datora „răsfăţurilor” pe care i le procură pomezile folosite, de la gelurile de duş („şovăi zilnic între mirosurile de ghimbir, ceai verde şi lavandă de la Roger & Gallet”) la „cremele de faţă de la Clinique” şi „cremele de corp de la Molton Brown sau a gamei de *thé vert* de la Bulgari”, până la „parfumul din prima parte a zilei: Carolina Herrera sau

Bois d'Argent de la Dior". „Sper că nu mă judeci pentru atâta lucru", îi scrie defensiv Liiceanu fiului său. „Te asigur că făcând toate astea nu mă simt nici ca o «cocotă masculină», nici «devirilizat», nici «îmburghezit», nici snob, nici «metrosexual», ci sunt pur şi simplu un om care are o relaţie cordială cu corpul său, o răspundere pentru forma lui, pentru supleţea pielii lui şi pentru mirosurile pe care le emană" (376, p. 193).

*

În paranteză fie spus, administrarea de opiu şi îmbăierea în vin (sau cidru) cu scopul de a „spori frumuseaţea şi svelteţea" au supravieţuit ca motive literare până la balada androginului *dandy* Corydon, compusă în 1941, la doar 21 de ani, de „cerchistul" sibian Radu Stanca:

C-un tainic creion îmi sporesc frumuseţea,
Fac baie în cidru de trei ori pe noapte
Şi-n loc de scuipat am ceva ca un lapte,
Pantofi cu baretă mi-ajută svelteţea
Şi-un drog scos din sânge de scroafă, nobleţea.
Toţi dinţii din gură pudraţi mi-s cu aur,
Mijlocul mi-e supt în corset sub cămaşe,
Fumez numai pipe de opiu uriaşe,
Pe braţul meu drept tatuat-am un taur
Şi fruntea mi-e-ncinsă cu frunze de laur („Corydon", 1941).

Ca un autentic *dandy*, Mateiu Caragiale ultragia spiritul burghez nu numai prin îmbrăcăminte, ci şi prin pomada cu care se dădea pe corp în mod ostentativ. „Sticluţa de pomadă" era, şi pentru Eminescu, un accesoriu indispensabil pentru un *dandy* din epocă (*Scrisoarea III*, 1881). În vara anului 1906, de pildă, Barbu Delavrancea îi scria lui I.L. Caragiale la Berlin despre o întâlnire stânjenitoare cu fiul acestuia: „Pe Matheiu l-am întâlnit odată la curse [de cai]. Delicat şi atent cu mine. Dar mănuşile, gulerul, ghietele şi pomada mi-au lăsat o impresie desagreabilă" (377, p. 125).

În 1901, Mateiu Caragiale mărturisea în jurnal că

practică morga aristocratică chiar şi acasă, singur fiind: „Eu dezvolt o mare morgă acasă, beau cafea în [ceşti de porţelan de] *vieux Saxe* cu o linguriţă aurită”. Referindu-se la el, cam toţi scriitorii au reperat două coordonate esenţiale – snobism şi dandysm: „un snobism încântător” (G. Călinescu), „un snob feroce” (E. Lovinescu), „dandysm *à la* Oscar Wilde” (Cezar Petrescu), „triada actor-snob-dandy” (Barbu Cioculescu) etc.

Evident, băile cu masaje şi frecţii cu uleiuri aromatico-afrodiziace sunt o specialitate orientală, practicată şi în „băile turceşti” (*hamam*) din haremuri. Îmbăierea cadânelor cu uleiuri aromate şi frecarea corpului lor cu astfel de alifii erau urmate de ritualul „afumării cu ambră” (301, pp. 81 ş.u.; vezi şi 378). Ca în *Florile Bosforului*, din epoca de exil postpaşoptist la Istanbul a lui Dimitrie Bolintineanu: „Din ambru s’essală sub buze-nflorite/ Un fum odorat” (227, p. 58).

Cum ne asigură Dimitrie Cantemir, era un ritual cu care, în secolele XVII-XVIII, în afară de femei, erau privilegiaţi şi marii dregători care îl vizitau pe sultan la palat, de pildă cu ocazia sărbătorii *bairamului*: „[Dregătorii], bând *cafe*, *şerbet* şi fiind onoraţi cu tămâierea cu *ambră*” (20, pp. 438-439).

30. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880

Iată cum relatează, cam intrigată, nevasta consulului Franţei la Iaşi, Christine Reinhard, o vizită de curtoazie făcută, în 1806, la Bucureşti, primei doamne a Ţării Româneşti, soţia principelui Constantin Ipsilanti. De la trăsură, ea a fost luată pe sus pe trepte, fiind „ţinută de subsuori" de două doamne de onoare, până „la uşa haremului", de fapt a gineceului. Apoi a fost „silită" să se suie pe divan şi să stea „turceşte" lângă soţia domnitorului. „Mi s-au oferit dulceţuri şi cafea neagră, pe urmă am fost stropită cu parfumuri şi la urmă tămâiată [cu ambră]. [...] Mi-a venit foarte greu să-mi reţin râsul când au început să-l tămâieze şi pe bărbatul meu. Am simţit oarecare plăcere când a luat sfârşit această vizită originală, care mi-a dat o foarte curioasă idee despre obiceiurile din Orient" (379, p. 403).

*

Nu întâmplător un îndrăgostit de Mateiu Caragiale,

poetul Ion Barbu, a imaginat – într-un „Cântec de ruşine” (1924) îngânat de un „biet ţigan turcit” – o codoaşă din Balcani, o Pena Corcoduşa, o pezevenghe „groasă, scurtă, cu mustăţi, / învechită-n răutăţi”:

Pezevenghe cu scurteică
(Cam grecoaică, cam ovreică),
Pezevenghe cu trei negi
Doftoriţă la moşnegi.

Ea procura substanţe afrodiziace pentru „moşnegi betegi şi blegi”, care veneau „tocmai din ţara turcească/ să mi-i împiciorogească”. Ea prepara şi „leacuri spurcate” pentru cadânele din serai:

Cu trei alte mai bătrâne
Duceai vorbe la cadâne,
Vorbe dulci ori leac spurcat
Cum ştii tu, de lepădat:
Le-nvăţai la băuturi,
La găteli,
La văpsituri,
La săltare din dulvuri [= şalvari]
Şi la alte secături (380, pp. 58-59).

20. Literatura erotică în epocă de tranziţie (1774-1866)

Amendarea prostului gust şi a erotismului trivial

Am abordat cu un alt prilej originile manelei (din tc. *mani*, cântec de dragoste turcesc), evoluţia istorică, estetică şi culturală a acesteia şi rolul jucat de Dimitrie Cantemir şi Anton Pann în această privinţă (331). Nu toţi scriitorii români din secolul al XIX-lea au apreciat valoarea „manelelor” şi a „cântecelor de lume” desuete şi nici efortul lui Anton Pann de a le culege şi publica în perioada 1831-1852. Într-o scrisoare adresată tânărului său prieten Iacob Negruzzi, localizată şi datată „Mirceşti, 26 ghenar 1872”, Vasile Alecsandri deplângea faptul că Anton Pann „nu a fost pân-acum preţuit [de scriitori] la adevărata lui valoare”, mai ales în Muntenia:

În Valahia – spunea Alecsandri – meritele sale sunt

chiar dispreţuite de majoritatea literaţilor moderni (390, p. 49).

Dar nici măcar Alecsandri nu-l aprecia pe Pann pentru întreaga sa operă. El se referea laudativ în special la *Povestea vorbii*, „un monument naţional, o carte preţioasă pe care fiecare din noi trebuie să o avem în bibliotecă” etc. De altfel, în articolul publicat în acelaşi an, în două numere consecutive din *Convorbiri literare* (nr. 23 şi 24, 1872), Alecsandri încerca să-l „reabiliteze” pe Anton Pann, dar anume pentru această carte („un monument neperitor”), marginalizându-le pe celelalte. Pann n-ar fi fost doar „un simplu cântăreţ de biserică”, cum cred „indiferenţii”, şi n-ar fi scris doar *Spitalul amorului*, cum cred „ignorenţii”.

Din toate operile sale – conchidea Alecsandri –, cea mai importantă este „Povestea vorbei”, […] acea minunată colecţie, ce se poate cu drept cuvânt numi „Filosofia poporului român” (391, pp. 300-306).

La rândul său, Eminescu deplângea dispariţia *aceluiaşi* Anton Pann, anume cel din *Povestea vorbei* („finul Pepelei, cel isteţ ca un proverb”), dar nu a autorului şi culegătorului de „cântece de lume” („Epigonii”, 1870).

Pe la 1800, ardeleanul Ion Budai-Deleanu trimitea şi el „cântecele de lume” în zona prostului gust. Adeptul lor din *Ţiganiada* este cam îngust la minte şi îl cheamă Idiotiseanul. Acesta polemizează cu reformatorul estetic şi „poetecul” doritor de înnoire, numit Musofilos (= „iubitor de muze”). Idiotiseanul este „poetul de tip vechi” – cum observă Leon Volovici –, „mereu obtuz şi refractar la orice încercare de depăşire a gustului de poezie comun, lăutăresc” (392, p. 29). În plus, el are sentimente naţionaliste (cuvântul său cheie este „nostru”), fiind împotriva împrumuturilor poetice novatoare. Idiotiseanul adoră cântecele compuse „cu viersuri de a noastre” sau măcar asemănătoare – „versuri ca şi cumu-s a noastre” –, ca să le cânte lăutarul, „ţiganul nostru” (393, pp. 77 şi 239).

Evident, Vasile Alecsandri ironiza cântecele siropoase

de amor, foarte la modă în epocă. Duetul interpretat de „tânărul iaşan” Leonaş şi de iubita sa Luluţa este un bun exemplu (*Chiriţa în provinţie*, 1852). Ahturile devin inevitabile şi polisemantice: ele exprimă nu numai nefericirea, ci şi fericirea erotică. Rimele ieftine sunt mereu cam aceleaşi (fericire/simţire, mângâiere/durere, mor/amor etc.), imaginile sunt simetric răsturnate („tristeţea” e înlocuită cu „veselia”, „pierderea” iubitei cu „găsirea” ei, „iadul” cu „raiul”), iar prostul gust tronează suveran:

Ah, ce fericire!
Ce veselă simţire
Simt acum că te-am găsit,
O! scump odor iubit.
Dulcea mângâiere
Goneşte-a mea durere,
Şi-n rai mult aşteptat
Parca-am întrat (384, p. 433).

În memoriile sale (*Amintiri*, 1855), Alecu Russo descrie un adevărat „kief cu manele” petrecut în copilăria sa, deci într-o epocă anterioară plecării sale în Elveţia (cândva între 1824 şi 1829). El zugrăveşte un tablou nostalgic al „serbării zilei de întâi mai” (*Arminden*) în satele Moldovei, când toţi se adunau pe „guri de rai”, „cu răcnite, chiote şi împuşcături”:

Benchetul începe cu glume late; pelinul curge prin pahare, după pelin, vutca, fala gospodăriilor! […]; vinul şi lăutarii întart [ă] [= întărâtă] boierii, paharele se umplu des, fesurile sbor în văzduh. Sunt manèle dulci, sunt manèle mângâioase, sunt manèle dureroase ce rup inimile; bătrânii închin [ă], tineritul bea în [= din] papucii cucoanelor şi se sărută cu lăutarii, ear cucoanele, cu ochii înecaţi în amor, cântă versuri frumoase, de se răsun codrii şi se trezesc păunaşii. Pe marginele poienii, arnăuţii dau din puşte şi din pistoale, slugele huiesc ca roii rătăciţi, surugiii se îmbată (394, pp. 103-104).

Sau, acelaşi Russo, în altă parte:

Ţiganii trăgea la manèle de se omoria, cucoanile

sulemenite ofta, ear boerii aşazaţi pe covoare bea vutcă în [= din] papucii amurezelor; îşi zvârlea în sus fesurile şi se săruta cu lăutarii (394, p. 19).

Perspectiva lui Alecu Russo este una plină de nostalgie ironică faţă de o societate premodernă, feudală. El deplânge dispariţia satului bucolic, patriarhal, şi destructurarea comunităţii idilice, compuse din boieri generoşi şi ţărani harnici. O comunitate care – după tradiţionalistul Russo – ştia să trăiască şi să chefuiască. În pofida trăirilor cvasicolectiviste şi a solidarităţii ceremoniale de care dă dovadă întreaga comunitate, discriminările nu sunt abolite. Lumea se ospătează totuşi separat, unii la „masa oamenilor”, iar alţii la „masa ţiganilor”. Ca şi evreul (69, pp. 509 ş.u.), în epocă, ţiganul era adesea perceput ca „ne-om”: „Nici salca nu e pom, / Nici ţiganul nu e om” (86, p. 527).

Citite cu atenţie, pasajele de mai sus sunt pline de trăiri excesive şi de imagini de prost gust. Un frison colectiv bahico-erotic dă naştere unei gesticulaţii vulgare: se spun „glume late”, se trage „din puşte şi din pistoale” (ca etalare a virilităţii) şi se aruncă fesuri „în văzduh”, se bea „vutcă din papucii amurezelor” sulemenite şi „cu ochii înecaţi în amor”, se „sărută lăutarii” şi toată lumea oftează de „se rup inimile”. Excesele bahice şi efuziunile erotice generează porniri gregare într-o atmosferă trivială, de un sentimentalism ieftin, fără de care spiritul manelelor nu poate fi pe deplin înţeles. În „suvenirele” sale, G. Sion descrie şi el o masă mare cu lăutari, la iarbă verde, de 1 mai (28, pp. 422-423). De data aceasta lipsesc scenele kitschoase din relatarea lui Russo. Pe de o parte, suntem într-o epocă ceva mai modernă (anii 1840, şi nu 1820), iar pe de altă parte, protagoniştii zaiafetului sunt tineri bonjurişti, iar nu tombatere.

Pe de altă parte, pentru Alecu Russo (*Studie moldovană*, 1851-1852), „cântecele poporale” (precum cele „editate de prietenul mieu Alecsandri”), care „vor trăi cât va fi un [singur] român pe lume”, se află în totală opoziţie cu „nămolul de poezii [moderne], ce se nasc ca muştele

vara pe toată zioa”. „Poeziea adivărată este şi a fost răsuflarea naţiilor, inima popoarelor”, pe când textele „poeţilor de astăzi, prea *sublimi* pentru noi”, „pot plăcea [doar] pedanţilor”, fiind pline de preţiozităţi şi de neologisme. „Filomela [= privighetoarea] cu suavele ei modulaţii plângefere [= lacrimogene] nu ne încântă”, scrie Russo referindu-se probabil la retorica văicărelii amoroase de care se abuza în poezia erotică a epocii. Alecu Russo nu-i numeşte pe „aceşti *armonioşi*, deşi *neinteligibili* Orfei” (sublinierile îi aparţin lui Russo), dar s-ar putea ca el să-i vizeze anume pe alde Conachi, Văcărescu, Milu, Beldiman şi Pann (394, p. 15).

Într-un articol din 1868 („Poezia română în diverse epoce”), Dimitrie Bolintineanu crede şi el că, faţă de „muzele câmpului”, „muzele oraşelor” sunt „căzute”, pentru că „oraşele sunt înecate de cântece amoroase pe care lăutarii le cânt [ă]”. Nici Bolintineanu nu-i nominalizează pe poeţii la care se referă.

În afară de înfruntările cunoscute dintre sat şi oraş, dintre „naţional” şi „străin”, dintre Orient şi Occident, dintre tradiţional şi modern, transpare şi confruntarea dintre cele două principate române. Bucureşteanul Dimitrie Bolintineanu crede că „Muntenia este înecată de aceste cântece [de lume] făcute în Moldova”, în timp ce ieşeanul Vasile Alecsandri critică – aşa cum am văzut – faptul că „majoritatea literaţilor moderni” din Valahia nu-l preţuiesc pe munteanul Anton Pann, culegător-creator de astfel de produse cvasifolclorice. În articolul său, Bolintineanu remarcă discrepanţa dintre expresivitatea poeziei populare autentice şi frivolitatea „cântecelor amoroase”, „cele mai multe obscene”. Prin „obscenitate”, Bolintineanu nu se referă la caracterul trivial sau pornografic al acestor producţii, ci la modul vulgar de exteriorizare a sentimentelor erotice:

Hamoraş tiran
Tiran şi duşman
Tare te-ai silit
Şi m-ai despărţit

D-al meu puişor
Vrednic de hamor… (395).

Filimon & Caragiale

Cronicarul muzical Nicolae Filimon înlocuieşte termenul românesc „cântec de lume” şi pe cel turcesc „manea” cu un termen nou, italienesc, „serenadă”. Dar dispreţul faţă de sentimentalismul ieftin şi văicăreala erotică pe sub fereastra amorezei rămâne acelaşi. Descriind mahalalele Bucureştilor din vremea lui Caragea Vodă (1812-1818), Nicolae Filimon (*Ciocoii vechi şi noi*, 1863) vorbeşte cu un zâmbet ironic despre amorurile zgomotoase care încep prin serenade de lăutari şi uneori de bande militare însoţite cu tobe şi tipsii, întocmai ca la grădina lui Giafer, şi care se termină prin păruieli în clasele de jos şi prin ceva mai rău în cele de sus;

despre serenadele acompaniate de oftări amoroase, care erau în stare să topească de compătimire inima chiar a statuelor de marmură;

despre oftările cele monotone şi ascuţite ale amorezilor vulgari, mai indiscreţi decât pisicile…

şi despre „ariile melancolice” cântate „din viori şi cobze” cu „accente foarte patetice” şi cu „oftări din cele mai adânci”, de genul:

Piatră, d-ai fi, te-ai desface
Şi la mine te-ai întoarce!
Of, of, of, chera-mu, of! (396, pp. 29-49).

La sfârşitul secolului al XIX-lea, I.L. Caragiale s-a dovedit a fi cel mai mare duşman al acestui tip de „cântece amoroase” triviale, cântate de lăutari. El dispreţuia în special „cântecele de lume” adunate şi publicate de Anton Pann în perioada 1831-1851. Dramaturgul român condamna acest tip de poezie „cu un cutremur de oroare”, cum observă Ovidiu Papadima (397, p. 27).

În mijlocul acelei mode stupide – scria Caragiale –, acelui curent de erotism trivial, de sentimentalism greţos şi de galanterie ridiculă, care au târât şi mânjit chiar pe mulţi oameni de spirit şi de adevărat talent, Anton Pann, vestitul nostru poet popular, a publicat, pe lângă atâtea

admirabile lucrări originale şi traduceri, şi o colecţie de cântece şi poezii la modă pe acea vreme (*Epoca literară*, 1896).

Interesant este faptul că I.L. Caragiale îl disculpă pe cel care – în volumul *Spitalul amorului* – a publicat acest „trist tezaur", această „grămadă de orduri literare, de testimonii de imbecilitate ale unei epoce". Nu numai că Anton Pann nu este condamnabil, crede dramaturgul, dar el „a făcut un adevărat serviciu literaturii culegând toate aceste documente caracteristice a stării noastre sociale din prima jumătate a veacului [al XIX-lea]".

Şi pentru că omul de spirit [Anton Pann] simţea bine ce murdării culege – conchide Caragiale –, el a trebuit să le găsească o etichetă convenabilă: „Spitalul amorului" (398).

Caragiale îl percepe pe Anton Pann ca pe el însuşi – un culegător şi utilizator (critic) de „documente umane". „De aceea îl absolvă" pe Pann, scrie Papadima, şi continuă:

Îi atribuie şi acestuia [lui Pann] unghiul lui propriu de contemplaţie: de sus în jos. Îl consideră şi pe Anton Pann ca pe un amator de „documente umane", contemplându-le şi consemnându-le cu zâmbetul amar şi îngăduitor totodată al omului de spirit (397, pp. 27-29).

Cum remarcă pe bună dreptate Ovidiu Papadima, personajele lui Caragiale fac parte anume din mediile socioculturale care produc şi consumă „cântece de lume" şi – când sunt amorezate – se internează la „Spitalul amorului". Aşa sunt, de pildă, personajele din piesa *O noapte furtunoasă* (1879) – mic-burghezi din mahalaua bucureşteană Dealul Spirii. În plan cultural, ei sunt consumatori de foiletoane ieftine (în toate sensurile cuvântului) gen *Dramele Parisului* (pe care Ziţa le citeşte „de trei ori"), de articole semnate de un Rică Venturiano în gazeta *Vocea Patriotului Naţionale* şi de „comèdiile alea nemţeşti" jucate la „Iunion" (200, p. 17).

Modelul din realitate al lui „Ionescu de la «Iunion»" era cântăreţul bucureştean I.D. Ionescu, care din vara lui 1878 dădea reprezentaţii de *café-chantant* în grădina „Union-Suisse" din centrul Bucureştilor. Multe dintre

textele canţonetelor pe care le interpreta acesta erau compuse de Pantazi Ghica, fratele celebrului prinţ Ion Ghica. În afară de canţonete politice (pentru care a fost interzis de autorităţi), de cuplete satirice şi de romanţe, „Ionescu de la «Iunion»” interpreta şi „cântece de lume”, cu stilistica lor kitsch cunoscută:

Colo-n grădină
Văd o blondină,
Ca un amor.
De dânsa mor (200, p. 533; 399, pp. 202 şi 262).

Veta şi Chiriac, Ziţa şi Rică Venturiano folosesc şi ei (fiecare în felul său) patetismul primitiv şi sentimentalismul emfatic şi afectat al „cântecelor amoroase”, cu tot cu agramatismele lor. Ei vorbesc ca şi cum ar cânta manele sau romanţe. Iată câteva exemple.

Chiriac:

„Câte gânduri şi dor m-a ars pe mine, nu mă întrebi?”;

sau:

„Am vrut să mă omor adineauri în curte, dar ţi-am văzut trecând umbra peste perdeaua de la fereastră ş-am vrut să te mai văd odată. Încai să mor lângă tine, cum am trăit”.

Veta:

„Dacă vrei să te omori, omoară-mă întâi pe mine. Nu ţi-e milă de mine? Toate de un an şi mai bine le-ai uitat într-o zi?”.

Rică:

„Angel radios! De când te-am văzut întâiaşi dată pentru prima oară, mi-am pierdut uzul raţiunii. Te iubesc la nemurire”; „Inima-mi palpită de amoare”; „Sufăr peste poate”; „Tu eşti aurora sublimă, care deschide bolta azurie” etc.

Fiind nu numai „colaboratore la ziar”, dar şi „poet liric”, „junele tânăr şi nefericit” Rică Venturiano nu doar se exprimă astfel, dar chiar compune vulgare „cântece amoroase”. O mostră este poemul dedicat Ziţei, unul care ar fi putut foarte bine să figureze în volumul de stihuri

compuse de logofătul Costache Conachi sau în cartea *Spitalul amorului* publicată de Anton Pann:

Eşti un crin plin de candoare, eşti o fragilă zambilă,
Eşti o roză parfumată, eşti o tânără lalea!
Un poet nebun şi tandru te adoră, ah! copilă!
De a lui poziţiune turmentată fie-ţi milă;
Te iubesc la nemurire şi îţi dedic lira mea! (200, p. 32).

Evident, mic-burghezii si „patrioţii naţionali" prezenţi în sala teatrului unde se juca *O noapte furtunoasă* s-au recunoscut în personajele ridicole ale piesei lui Caragiale şi au huiduit reprezentaţia la premieră. La începutul anului 1879, sub pretextul „imoralităţii", directorul general al teatrelor, prinţul Ion Ghica, după ce a încercat să-i cenzureze unele pasaje, a scos piesa de pe afiş. Aşa cum am văzut mai sus, Ion Ghica era fratele lui Pantazi Ghica, cel care compunea textele bulevardiere cântate de „Ionescu de la «Iunion»". Abia în 1883, după plecarea lui Ion Ghica de la direcţia teatrelor, noul director, Ioan A. Cantacuzino, a reintrodus piesa în repertoriu (200, pp. 530 ş.u.). Istoricul Bucureştilor, Constantin Bacalbaşa, îşi aduce aminte că reluarea piesei *O noapte furtunoasă* a provocat „un scandal general", piesa fiind „privită ca o ruşine şi o trivialitate" (410, pp. 204-205).

Modul în care, la Nicolae Filimon, grecoaica chera Duduca îi cere „ciocoiului vechi" Andronache Tuzluc („Dacă m-ai iubi..") să o lase la „teatrul nemţesc şi la comedie" (396, p. 136) este similar cu cel în care, la I.L. Caragiale, Ziţa îi cere negustorului jupân Dumitrache („Să n-ai parte de mine...!") să o scoată „la comèdiile alea nemţeşti" (200, p. 17). Cu alte cuvinte, „la fteatru, la denia cea nemţească", cum apare în 1855 la Vasile Alecsandri în piesa *Chiriţa în provinţie* (actul II, scena 12) (384, p. 464).

De asemenea, este uimitor cât de mult seamănă „gentilomul de mahala" Mitică Râmătorian al lui Nicolae Filimon (*Nenorocirile unui slujnicar sau Gentilomii de mahala*, 1861) cu Rică Venturiano al lui Caragiale (*O noapte furtunoasă*, 1879). Nu cumva primul a fost modelul

celui de-al doilea? Mitică va deveni un nume reprezentativ pentru lumea lui Caragiale. *What's in a name?* În „Ţara Miticilor", cum inspirat a numit-o Ioana Pârvulescu, „câte un Mitică înamorat face declaraţii imense (Rică Venturiano)" (400, p. 9). Rică Venturiano este un „prăpădit de amploaiat", arhivar la o judecătorie de ocol. Similar, Mitică Râmătorian este şi el un funcţionar „bugetar" (cum l-am numi noi astăzi), fiind un „amploaiat contabil". Ca şi Rică, Mitică este un „poet liric". Şi el compune ridicole poeme de amor, pe care le recită „cu o mare doză de duioşie" lui Rezi, „amoreaza" sa:

Deschide-mi [uşa] copilă,
Deschide-mi că mor;
Aibi puţină milă
De al meu amor.

Din nou rima „totală" (mor/amor), simptom al patologiei erotice şi motiv de internare urgentă la „Spitalul amorului". Cuvintele slave (*iubire*, *dragoste*) sunt considerate prea slabe, prea puţin nobile, fiind preferat termenul latin *amor* (*amoare*). Într-o stilistică textualistă, ca într-un roman postmodern, Nicolae Filimon introduce aici o notă de subsol:

Aceste versuri sunt copiate din o colecţiune manuscrisă a d-lui D…, amploaiat la vistierie, carele încredinţează pe onoarea lui de slujnicar că le-a copiat după originalul compus de Mitică Râmătorian.

Declaraţia de „amant fidel" a amploaiatului Mitică nu diferă mult de cea a amploaiatului Rică, nici ca stil, nici ca metafore folosite:

Angel de candoare care te-ai coborât din regiunile imperiului [a voit să zică ale empireului, notează N. Filimon] unde se făurează trăsnetile şi fulgerile, ca să creezi fericirea unui nenorocit muritor ce te adoară precum adoară tânăra mumă pe primul ei născut, ca fanaticul principiele credinţei sale, ca avarul comorile sale! … Tu, care, prin fizionomia ta mai albă decât hârtia ministerială, ai ştiut să înfigi în nenorocita mea inimă toate frigările amorului, aibi pietate de un om care… etc. (396,

pp. 230-231).

Nicolae Filimon şi I.L. Caragiale n-au trebuit să depună eforturi prea mari pentru a-i „inventa” pe „gentilomii de mahala” de tip Mitică Râmătorian şi Rică Venturiano. Pur şi simplu i-au descris „după natură”. În studiul său privind „Direcţia nouă în poezia şi proza română” (1871-1872), Titu Maiorescu pune în opoziţie „poeţii noştri cei adevăraţi” cu versificatorii de duzină, care „formează astăzi majoritatea literaturei noastre poetice”.

Mai ales „afectările sentimentale” îi zgârie urechea marelui critic. Cacofoniile erotice, scrise (şi publicate!) de aceşti „juni nechemaţi şi nealeşi a maltrata limba [română], torturând-o în rime şi metruri imposibile”, sunt dedicate diverselor „Ziţe” din cine ştie ce mahala, dacă nu chiar tuturor „cucoanelor române din Lugoşiu” (cum sună o dedicaţie dată ca pildă de Maiorescu). Criticul de la *Junimea* selectează câteva poezii de acest fel, cum este cea dedicată „demosellei S.P.”, publicate în *Almanahul pe 1859*, editat de „junimea clericală din Arad”:

Când în cea mai prima amoare
Foarte melancholizam
Cugetu-mi începu să zboare
Şi-n tine m-amorizam.
În amoarea cea mai nouă
Ce e ca o prima rouă
Pre cutarea nouă frunză
Ce e ca o primă rază etc. (401, p. 40).

Bogdan-Duică, Vianu, Papadima, Călinescu

Văcăreştii, Costache Conachi, Anton Pann şi alţi poeţi neo-anacreontici (Iancu Văcărescu ştia pe de rost poeziile erotice ale anticului Anacreon) (187, p. 111) au fost receptaţi critic şi de unii istorici literari din prima jumătate a secolului XX. Gheorghe Bogdan-Duică nu critică lipsa de valoare artistică a poemelor lui Pann şi, în general, nu le analizează dintr-o perspectivă estetică. În 1903, el apreciază, de pildă, aportul poetic adus de Conachi, dar crede că Anton Pann i-a preluat şi „mutilat” creaţiile lirice

în volumele sale. În acest sens, Pann n-ar fi decât un „cârpaci poetic, care a fost împodobit de unii critici cu însuşiri ce-i lipsesc cu desăvârşire” (402).

Tudor Vianu îi reproşează lui Pann lipsa unei „conştiinţe lirice superioare” şi faptul că, în special în volumul *Spitalul amorului*, „scriitorul sacrifică adesea [poezia] pe altarul trivialului cântec de lume al epocii”. La rândul său, Ovidiu Papadima deplânge „lipsa unei adânci vibraţii lirice în instrumentul de viersuitor” al lui Anton Pann. Expresia lirică a „cântecelor de lume” publicate de Pann – observă Papadima – este „plată, uneori chiar supărător [de] vulgară”, iar arta poetică folosită este „puţin rafinată” (397, pp. 77, 141).

George Călinescu vorbeşte despre „vulgaritatea şi erotica lamentoasă” a cântecelor din volumul *Spitalul amorului*, dând şi câteva exemple ridicole, precum:

Of, of, of şi aoleu,
Arde sufleţelul meu;
sau:
Oi să mor de oh! şi vai!
Şi dumneata ştire n-ai;
sau:
Of, of, of şi hop, hop, hop!
Of, ce foc! şi ce potop! (187, p. 221).

Cântecele de lume compuse de poeţii Văcăreşti (mai ales de Ienăchiţă şi de fiul acestuia, Alecu) sunt „aproape lăutăreşti – spune Călinescu – şi au acel simbolism erotic tipic în astfel de compuneri”, fiind „pline de ahturi şi suspine”:

Cum poate să-mi fie bine?!
Oh, amar şi vai de mine!;
sau:
Dă lacrimi vărs pâraie
Cu groaznică văpaie,
Şi sufletul îmi iese
Dă ohtături adese! (187, pp. 67-69).

Patologie erotică

Şi la logofătul Costache Conachi, „singurul nostru

poet dedicat exclusiv eroticei”, G. Călinescu observă „tonul lăutăresc” al multor „stihuri amoroase”, unele „artificioase şi simetrice”. Ele sunt pline „de oftături şi leşinături” („Vai mie, de câte ori/ Am să leşin suspinând”), ba chiar de „simulări de leşinuri şi nebunii orientale”.

„Conachi este primul petrarchizant român” – conchide George Călinescu –, dar este „un Petrarca ras în cap, cu chip de faun oriental, cu işlic, antereu şi iminei, obişnuit a subtiliza pe sofale şi a-şi trimite mesagiile prin ţiganii lăutari, neverosimil în pădure, ducând omagiul până la târârea în pulbere şi la închinarea ortodoxă, şi tristeţea occidentală până la pandalii şi istericale” (187, p. 91).

Conachi – adaugă la rândul său Eugen Simion – „este un Don Juan care se ia drept Tristan”, dar un „Tristan năpăstuit”, care se autovictimizează (381, p. 301). Chiar dacă, din punct de vedere cronologic, îl consideră „cel dintâi veritabil poet al nostru de epocă modernă”, Mihai Zamfir îl defineşte ca fiind „un personaj ciudat, aproape caricatural, intrat în memoria colectivă prin versuri de un erotism convulsiv şi deseori vulgar” (382).

Leşinul mimat (chiar „letargia prefăcută”) şi alte viclenii erotice practică şi chera Duduca, atunci când e surprinsă cu amantul său. Cu toate că este „gelos ca un turc”, ciocoiul fanariot Andronache Tuzluc crede că leşinul e „de’adevărat” (*Ciocoii vechi şi noi*, 1863) (396, pp. 30, 34 şi 40). Năbădăi erotice şi leşinuri simulate găsim şi în poemele boierului moldovean de secolul al XVIII-lea Matei Milu, dar nu la poet, ci la ibovnicele sale. El scria poezii de dragoste „galant oftătoare”, cum se exprimă Călinescu, dar se arăta necruţător la adresa femeilor pline de năbădăi, care mimau leşinul de-amor şi istericalele erotice, un năravoriental menit să atragă atenţia bărbatului.

31. *Châtelaine*, set pentru ţinută de bal format din poşetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă şi sigiliu – argint cizelat şi os strunjit, cca 1860-1870 (Muzeul de Istorie a Moldovei)

Flaconul cu „săruri” împotriva leşinului era foarte la modă în epocă. La ţinuta de bal, cucoanele purtau la brâu o *châtelaine* de argint, o trusă compusă de regulă dintr-o oglinjoară, un carneţel de bal, un creion, o gentuţă, un sigiliu şi o sticluţă cu un leac împotriva leşinului (383). Aceste flacoane conţineau de regulă o substanţă volatilă de carbonat de amoniu cu miros puternic, pe bază de camfor, fenol etc. Pentru trezirea din leşin, Matei Milu recomanda ca femeia să fie bătută cu biciul ca un rob:

În vreme când năbădaica [= fata în criză] vine
Să aibă bărbatul un biciu bun la sine
Şi la cur să-i deie una sută bine,
Şăptezăci sau noaăzăci şi unul la vine,
Cinzăci, şaizăci la spati
Să o umple de sănătati (187, p. 71).

Poetul era totuşi selectiv. Trebuiau flagelate „grecele” şi „moldovencele”, nu şi „ţigancele”. Şi asta pentru că leşinul erotic simulat era o „patimă grecească”, preluată şi de femeile din Moldova. Corecţia nu trebuia

aplicată „la ţigance” pentru că la ele, chipurile, boala era „firească” (187, p. 71). În epocă era la modă ca femeile, „ca să arate delicate”, să leşine. Se pare că era, într-adevăr, o modă grecească, imitată mai ales de cucoanele din Moldova. Şi Chiriţei îi vine „leşin la inimă”, fie de la „şaptezeci de năbădăici”, fie de la „istericale greceşti”, de trebuie să o plesnească alde Bârzoi ca să o „desleşine” (384, pp. 352-357, 405-406).

În orice caz, putem desluşi la poetul moldovean Matei Milu (cca 1725-1801) unele apucături erotice sadomasochiste. El a fost contemporan cu marchizul de Sade (1740-1814), dar a trăit cu un secol înaintea lui Leopold von Sacher-Masoch (1836-1895). Prozatorul austriac a compus în 1869 romanul *Venus im Pelz* (*Venus în blănuri*), în care biciul este folosit pervers, ca instrument de excitaţie erotică. Este vorba de „plăcere în durere” (*pleasure in pain*) obţinută *masoch-ist* (de la numele lui Masoch), folosind un bici lung, un *knut* „de soiul acela care se folosea în Rusia pentru sclavii îndărătnici” (385).

Prinţul valah Mony Vibesco, un personaj sadomasochist dintr-un roman al lui Guillaume Apollinaire (*Les onze mille verges ou Les amours d’un hospodar*, 1907), biciuieşte (şi se lasă biciuit de) femeile cu care întreţine relaţii sexuale. El foloseşte de regulă un *knut* căzăcesc sau o *nagaică* tătărască (rus. *nagaika*, denumirea originală fiind *nogaika* = „bici nogai”), „alcătuită din nişte fâşii de piele, de care sunt legaţi nişte bumbi [de plumb]” (279, p. 117). În româneşte i se zice *gârbaci*, de la turcescul *kirbaç*.

În acelaşi scop, nobilii ruşi foloseau şi alte piese din inventarul unui călăreţ, cum ar fi „curelele de la scările de la şa”, după cum atestă Giacomo Casanova, aventurier libertin pribegit la Sankt-Petersburg, în 1764-1765, pe lângă curtea despoticei Ecaterina cea Mare. Erotomanul Casanova a apreciat foarte mult acest obicei. Peste aproape două decenii, când şi-a scris memoriile (*Histoire de ma vie*, 1793), el deplângea faptul că în Rusia, după

cum i s-a spus, „astăzi bătaia nu mai este la modă atât pe cât era în vremea aceea [= 1765]. Ruşii, din nefericire, încep să devină francezi” (215, pp. 85-87).

Evident, în ceea ce priveşte Rusia, Casanova era prost informat. În 1839, aflat tot la Sankt-Petersburg, marchizul de Custine era îngrozit de obiceiul cotidian al pedepselor corporale, de „dreptul [rusului] de a-l snopi în bătaie” pe cel inferior lui: „Vai şi amar de ţara în care asemenea acte sunt legale!” (620, p. 141). Situaţia nu era mult diferită în ţările române.

Un alt contemporan cu Conachi a fost Puşkin. Ba chiar, pentru scurt timp (1822-1823), a fost „concitadin” cu acesta la Chişinău, în bejenie după zavera eteriştilor din 1821. Şi Oneghin este un perpetuu îndrăgostit, un *dandy* melancolic, suferind de depresie, „o boală crudă peste seamă”, „Ce-n englezeşte *spleen* se cheamă, / Iar ruşii o numesc *handra*”. El este „sătul de lacrimi şi de chinuri”, un Don Juan care nu mai are răbdare cu „manifestările migrenii, / Cu nervii fetelor, leşinuri” (404, pp. 25 ş.u.). La Chişinău, Puşkin cunoscuse diverse fete, atât moldovence, cât şi grecoaice (Calipso, „greaca cea frumoasă”) şi ţigănci (aici a conceput mental poemul *Ţiganii*) (621).

Conachi nu a fost doar un poet depresiv, predispus la sinucidere („daţi-mi un cuţit să mă omor!”), un îndrăgostit care se lamenta întruna. El a fost şi un „vestit amorez” sau chiar un „curvariu viclean” (cum se definea el însuşi), un „faun oriental” (cum îl definea Călinescu). Lui Garabet Ibrăileanu i se părea abuziv numărul mare de domnişoare care-l îmbolnăveau de „libov” pe Conachi. Ibrăileanu socotea că poetul işlicar ar fi avut douăsprezece astfel de „muze” şi considera că este „cam mult”.

Excesele erotice duceau inevitabil la boli venerice, mai ales după explozia de la sfârşitul secolului al XVIII-lea a sifilisului, a „bolii franţuzeşti” (*morbum galicum* sau „molimă francă”). De aici numele popular al maladiei: *(s) frenţă*. Pe la 1846, după cum scrie principele Nicolae Suţu, beizadeaua Grigore Sturdza, un desfrânat sexual, se „tămăduia de bolile provocate de excese” (386, pp. 170-

171). Nu este de mirare faptul că, în promiscuitatea care domnea în casa Arnotenilor, alde Maiorică a ajuns să-şi tămăduiască la doctor o boală „usturătoare” (blenoragie), contractată, chipurile, de la o „fată mare” (Mateiu Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*) (254, p. 128).

Nu întâmplător marele afemeiat Conachi era afectat nu numai de patimile psihice provocate de dragoste, ci şi de cele fizice. Doctorul francez Jacques Ferrand, torturat de Inchiziţie pentru tratatul său (*Traité de l’essence et guérison de l’amour ou mélancholie érotique*, 1610), susţinea deja la începutul secolului al XVII-lea că *melancholia erotica* este dublată de suferinţe fizice (671, p. 219). Dintre acestea din urmă, nu trebuie uitate aşa-numitele „boli lumeşti”, cele patronate de zeiţa Venera. Cu solidaritate şi empatie, poetul Conachi îi deplângea pe „tinerii bolnavi de amori”, cei care „oftează întru patimi” provocate de bolile venerice:

Galbeni, uscaţi, slabi la faţă, plini de şancăr şi boboane,
Toate-s răsplătiri şi daruri de la voi, de la cucoane.
Sculament, şancăr, boboane, frenţă, sgârcituri, cangrină
Sunt florile ce adună dintr-a dragostei grădină (387, p. 232).

Slavă Domnului! zice Conachi, pentru „bolile lumeşti” se găseau leacuri prin apoteci:

Pulvis negru şi canata şi cu alte doftorii,
Răvent hapuri şi decocturi, lucruri de prin spiţării.

Peste un secol va reveni la subiect Tudor Arghezi, cel din *Flori de mucigai* (1931):

Vracii vindecă de scrânteală,
Şi babele de orice altă boală […].
O alifie
La sfrinţie (202, pp. 128-129).

*

Deschid aici o scurtă paranteză. Se ştie că pentru *melancholia erotica*, pentru suferinţele provocate de dragoste (mai ales pentru cea neîmpărtăşită), nu există

remedii. Vorba aceea: „la [a] potecarăş”, „leacuri la inimă nu-s”. Este o temă din lirica populară, preluată şi de Anton Pann: „Să mă duc la spiţerii/ Nu sunt d’amor doftorii”.

De fapt, este un motiv literar universal, pe care îl vom găsi sărind peste multe secole şi meridiane. În secolul I î.e.n., deşi scrie – ca un adevărat doctor erotolog – o întreagă elegie privind „remediile iubirii”, concluzia poetului Ovidiu este că, în fond, astfel de leacuri nu există. Nici măcar Machaon, fiul zeului medicinei Esculap, nu le poate livra celui care „vrea să scape de iubire”:

Nici chiar Machaon nu-i va da [îndrăgostitului] leacul cel vindecător (*Remedia amoris*) (94, p. 280).

Sărind peste două milenii, vom regăsi motivul şi la poetul canadian Leonard Cohen:

There ain’t no cure for love (*I’m Your Man*, 1988).

*

Probabil că drogurile afrodiziace folosite de boierii români în epocă (vezi *supra*, 19. „Spitalul şi farmacia amorului”) au provocat unele modificări în canonul estetic al poeziei erotice. Priapicul logofăt Conachi, de pildă, îşi descria „cu îndrăzneală” pornirile sexuale în forme lubrice, triviale pentru coordonatele etico-estetice care operau în literatura română la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea:

Aleargă suflet’, aleargă
La soţâia ta cea dragă […]
Gândule, mergi şi-i vesteşte
Că iubitul ei sosăşte […]
Sânul, peptul dezveleşte,
Ţâţâşoare rumeneşte,
Rădică di pi picioare
Orice feli de-nvălitoare
Şi spune cu îndrăzneală
C-oi să fac mare năvală (387).

Limitele moralei şi ale pudorii acceptate de *Zeitgeist* erau depăşite. Chiar şi un erotolog de talia lui Anton Pann n-a îndrăznit să includă acest text în *Spitalul amorului* (1850). El a devenit totuşi foarte popular prin folclorul

urban, fiind răspândit de lăutarii din Muntenia şi Moldova (397, p. 114). Nici Nicolae Filimon nu s-a încumetat să publice astfel de „conchiste amoroase”, cu „dezmierdări simţuale”, descrise cu amănunte picante în vreo „cantilenă” de amor: „expresiunile obscene ce se coprind într-însa – se scuza el pudibond – ne opresc de a o publica” (396, p. 27).

Unele modele firave le putem găsi totuşi la sfârşitul secolului al XVIII-lea, la un Alecu Văcărescu, fiul lui Ienăchiţă:

Mâinilor! nu vă-nlemniţi,
Ci vedeţi să pipăiţi
Şi să strângeţi binişor
Acel minunat trupşor (187, p. 69).

În 1863, ca să se dezvinovăţească în cadrul propriului său proces, fiind acuzat de pornografie în nuvela *Duduca Mamuca* (1861), B.P. Hasdeu a citat în faţa instanţei un fragment mai deochiat dintr-o poezie erotică semnată de Costache Conachi, în care este descrisă „lupta mare” pe care poetul o poartă cu o oarecare Marghioala:

Ochi, guriţă, pept şi sân,
Voi la care eu mă-nchin,
Şi tu rai [= vagin], ascuns prea tare,
Pomeniţi necontenit
Cât zbucium şi vânzolit
Aţi avut cu luptă mare.
Cum sâmţam că să bătea
Inima ei subt a mea,
Cu răsufluri îndesite
Pept pe pept tot apăsând,
Gură pe gură muşcând,
Ţâţişoare dezvălite.
Iar voi, mâini, ce-aţi dat porneală… etc. (387, p. 196).

„Poezia lui Conachi, precum vedeţi, domnilor – a comentat Hasdeu în sala de judecată –, nu e o sadea descriere a dragostei, ci însăşi mecanica voluptăţii: un curs practic.” În urma acestui argument, „Curtea Criminală” l-a achitat pe Hasdeu, considerându-l

„nevinovat de acuzaţia ce i s-a întins” (222, pp. 247-264; 388, pp. 84-85).

Impetuoasele „enstencte” erotice ale poetului Costache Conachi erau uneori dublate de o anumită sfială. Vaginul este descris aluziv şi metaforic: „Şi tu rai, ascuns prea tare”. Este un motiv simbolic cunoscut, vaginul ca Grădină a Raiului, ca Paradis împrejmuit, ca *locus amoenus*. Precum pentru cabaliştii şi misticii evrei numele lui Dumnezeu rămânea tainic, de nepronunţat, tot aşa, pentru trubadurii îndrăgostiţi, numele vaginului nu trebuia rostit decât aluziv, printr-o metaforă. Aşa se întâmpla în marea literatură a Evului Mediu Occidental şi la poeţii ulteriori, influenţaţi de aceasta. În secolul al XV-lea, după ce descrie cu lux de amănunte nurii iubitei, poetul François Villon spune doar că între „coapsele pline”, „Bine făcute, netede, / Taman ca pentru dragoste”, se află „încă ceva”, „Mijind acolo, undeva; / O grădiniţă, nu alta!” (454, p. 75).

Şi în poemul „Cine-i Amoriul” poetul Costache Conachi inventariază trofeele vânate de „amoriul” masculin în trupul asediat al iubitei. Este vorba despre „ochi şi gene”, despre „guriţă” şi „obraji”, despre „sânuri cu mici ţâţă [= sfârcuri]” şi, mai presus de toate, suprema „trufie” masculină, despre „un lucru” anatomic atât de cunoscut, încât rămâne nenumit de poet, devenit brusc pudic şi tăcut:

Prin vedere el [= amoriul] să naşte, ochi şi gene şi guriţă,
Obraji rătunzi, albi şi rumeni,
Pepturi, sânuri cu mici ţâţă
Sunt a sale vânătoare şi întru a sa trufie
Încă un lucru, care-l tac, că lumea-l ştie (382).

Astfel de impetuozităţi sexuale apar în epoca în discuţie şi la unii poeţi de limbă greacă. Victor Ivanovici a sesizat faptul că poeţii fanarioţi de pe malurile Bosforului, de genul lui Athanasios Christopoulos (1772-1847), „au exercitat o intensă înrâurire asupra primilor poeţi români”. Dar dacă la Văcărescu, Conachi şi ceilalţi „patologia

erotică e expusă cu de-amănuntul, pe un ton de văicăreală permanentă (şi involuntar comică)”, a remarcat Ivanovici, la cutare trubadur fanariot „paraponul liric este deturnat către invectivă, iar «ah»-urile şi «oh»-urile încep să sune a blesteme”:

Ah! tu Amor înşelător, duşman al meu de moarte, de starea-n care m-ai adus curând să ai tu parte.

Ah! tu Amor înşelător, cum poci să te numesc, c-un ucigaş şi c-un călău să te asemuiesc?

Aţâţat erotic, poetul din Fanar blestemă pe croitorul care a cusut rochia menită să ascundă trupul iubitei, dar şi pe fetele care aleg să se ducă la culcare neînsoţite de bărbaţi:

Blestem celui ce rochie cusutu-ţi-a pe trup,
De nu încape mâna mea, de ţâţe să te-apuc […],
Blestem vouă, frumoaselor, rea ziua să vă fie,
Şi câte-s singure-n culcuş, ducă-se pe pustie (389, pp. 107-123).

Kitsch-ul, o maladie a societăţilor în tranziţie

Prostul gust nu ia naştere în sânul unui sistem de valori bine stabilit, ci mai degrabă când acest sistem slăbeşte şi e pe cale să dispară. Prostul gust este o maladie a „modernizării”, a trecerii de la un set de coordonate şi principii estetice la altul. Anume în acest „vid estetic” înfloreşte kitsch-ul. Nu vom găsi elemente de prost gust în gospodăria unui ţăran autentic. Nici în casa unui burghez autentic. Când însă ţăranul ia contact cu o altă civilizaţie estetică (cea urbană, de pildă), cu care evident nu e familiar şi pe care încearcă să o imite, prostul gust apare imediat. Situaţia este şi reciprocă. Atunci când orăşeanul se îmbracă şi se poartă *à la rustique*, de regulă kitsch-ul nu întârzie să apară.

Locul predilect de naştere a prostului gust este mahalaua – nici sat, nici oraş, şi sat, şi oraş. Ea nu e locuită nici de ţărani, nici de orăşeni, ci de oameni (mahalagii, mitocani etc.) care şi-au pierdut vechile coordonate estetice, dar nu le-au căpătat încă pe cele noi. Prin perpetuare, acest „vid estetic” a devenit până la urmă

un tip de estetică, cel al mahalalei.

Aşa cum există locuri predilecte pentru înflorirea kitsch-ului, există şi epoci predilecte pentru astfel de manifestări. Şi anume, perioadele de tranziţie de la un tip de civilizaţie la altul.

Lumea română stă între instituţiile noi, pe care nu le înţelege încă – scria Alecu Russo în 1855 –, şi viaţa moale, venită de o sută ani cu Domni [fanarioţi] străini (394, p. 107).

Similar, dar ceva mai limpede, se exprima Titu Maiorescu în 1872:

Pe noi, românii, ne-a scos soarta fără de veste din întunericul Turciei şi ne-a pus în faţa Europei […]. Din acest moment am pierdut folosul stării de barbari, fără a ne bucura încă de binefacerea stării civilizate (401, p. 85).

Într-o situaţie similară se află România şi azi, în epoca de tranziţie pe care o traversează. Tranziţia postfanariotă (1821-1866) şi cea postcomunistă (1989-2016) sunt, într-o oarecare măsură, asemănătoare. În ambele cazuri se trece de la un regim de tip „feudal” (fanariot, respectiv comunist) la unul de tip democratic-liberal. Aparent paradoxal, vorbind despre tranziţia postfanariotă, Paul Cornea folosea în 1972 termeni care au devenit esenţiali în limbajul de lemn al tranziţiei postcomuniste: „tranziţie”, „înfăptuirea de reforme”, „schimbare de mentalitate”, „modernizarea instituţiilor”, „principiul separării puterilor”, „stimularea şi accelerarea procesului de integrare europeană”, ba chiar „surparea zidului impenetrabil care despărţea societatea românească de Europa luminilor” ş.a.m.d. (403, pp. 51, 53, 60, 161, 409-411).

Şi, tot în ambele cazuri, se traversează un vid legislativ şi instituţional şi mai ales unul etic şi estetic. Manelele par a fi numitorul comun al ambelor epoci. În pofida unei istorii venerabile şi a unor origini onorabile, manelele de astăzi au exacerbat partea lor de vulgaritate, de kitsch, începând cu stupiditatea şi infantilismul textelor cântate de gurişti şi terminând cu obscenitatea mişcărilor

erogene ale dansatoarelor „din buric”. Şi nu este vorba de un kitsch simpatic (de tipul piticilor de ghips sau al cărţilor poştale vechi), ci de unul antipatic, dizolvant şi agresiv (vezi 331 şi 328, pp. 262-265). Trăim într-o societate lipsită de coordonate şi principii ferme („o soţietate fără prinţipuri, carevasăzică că nu le are”), plină de miliardari de carton şi de baroni locali, de vile tip „colonial” şi de pagode ţigăneşti, de jeepuri şi piscine particulare, o societate în tranziţie în care au mare succes cărţile semnate de Sandra Brown sau Pavel Coruţ, telenovelele turceşti şi sud-americane, filmele bollywoodiene şi manelele.

21. Năravuri sexuale în recluziune

Fantezii erotice: Zburătorul

Există anumite profesii, activităţi şi situaţii umane care presupun o stare de izolare şi recluziune: păstoritul, monahismul, milităria, detenţia etc. În astfel de cazuri, o abstinenţă sexuală prelungită poate da naştere unor fantezii erotice (Zburător, Fata Pădurii) sau deprinderi sexuale specifice (masturbare, zoofilie, homosexualitate, pedofilie etc.). Singurătatea bărbatului este privită negativ chiar şi în Vechiul Testament. Dumnezeu o face pe femeie tocmai pentru ca bărbatul să aibă o parteneră: „Domnul Dumnezeu a zis: «Nu este bine să fie omul [= bărbatul] singur»” (*Geneza* II, 18) (90, p. 58).

De pildă, nu este de mirare că profunda izolare şi îndelungata abstinenţă sexuală în care trăiesc ciobanii generează fantezii onirico-erotice. Se nasc astfel fiinţe mitologice fabuloase, de tip *Fata Pădurii*, despre care am mai avut prilejul să vorbesc în cursul acestei cărţi (vezi, de pildă, *supra*, 9. „Sexualitatea părului”, şi, *infra*, 22. „Legături primejdioase”). Este un fel de „zburător” feminin care – în mitologia pastorală – îl agresează sexual (şi uneori îl omoară) pe oier.

Trebuie spus că „zburătorul” este un duh care îşi schimbă înfăţişarea, vârsta şi sexul în funcţie de persoana pe care o supune erotic. Aşa apare el înfăţişat în unele

descântece manuscrise româneşti din secolul al XVIII-lea: „Iară acel proclet [de zburător] să face copil şi femeie şi fată şi în chip bărbătescu şi în multe feliuri de chipuri”. „Pentru cei cu zburător” (de regulă ciobani) vrăjitoarea le recită un descântec în care însuşi Sfântul Gheorghe, „când mergea în păşune cu oile”, este atacat violent de „unul din cei ce se chiamă zburător alergând înaintea sfântului şi venind foarte tare, ca să-l sminteascâ din toate lucrurile lui”. Dar „sfântul [Gheorghe] l-au legat cu mare legătură” (mss. BAR nr. 1517, sfârşitul secolului al XVIII-lea) (225, p. 325).

Când omul suferă „de zburător” (fie el masculin sau feminin) sau „de lipitură”, trebuie chemată „vrăjitoarea” să facă „descântătură” (vezi Ion Heliade Rădulescu, „Zburătorul”, 1844). Este vorba de o maladie psihoerotică şi, ca atare, bolnavul (bolnava) este scăldat (ă) în fiertură de mătrăgună şi de alte plante psihotrope (vezi 162, p. 445).

Subiectul a fost valorizat de poetul Emil Brumaru, chiar dacă „fetele pădurii” au devenit zâne: „Şi când nici nu te-aştepţi răsar moi zâne/ Ce-ademenesc ciobanii de la stâne/ Ca să le dea plăceri anume lor, / Înghesuindu-le în scorburi cu pridvor” (600).

Masturbare

În volumul *Poemul invectivă* din 1933, considerat pornografic în epocă, Geo Bogza a inclus o poezie având ca personaj un cioban care „se masturba în aer liber”, răspândindu-şi sămânţa pe pământ, ca biblicul Onan. Nimic din gestul provocator al cinicului Diogene, care se masturba la lumina zilei şi în văzul oamenilor aflaţi în agora. Faptul e redat de biograful grec Diogenes Laertios: „Odată, masturbându-se în piaţa publică, [Diogene] spuse: «Oh! De-ar fi tot aşa de uşor să-mi astâmpăr foamea frecându-mi pântecul»” (412, p. 307). Diogene acţiona pe baza principiului filosofiei cinice conform căruia „Lucrurile naturale nu sunt ruşinoase” (*Naturalia non sunt turpia*).

Şi pentru poetul Geo Bogza actul de autoerotism al oierului „feciorelnic” din mijlocul păşunilor alpine nu este

nici ruşinos, nici imoral, fiind natural, autentic, „frumos” şi „pur”:

Era frumos ciobanul şi cât de feciorelnic
Acolo pe crestele aspre ale carpaţilor
Arăta felul pur în care el ştie să facă dragoste
Sămânţa, ca un scuipat, făcea pe stâncă: plici
Câinii ciobăneşti o înghiţeau cu lăcomie
Nu rămânea nicio murdărie
Şi totul era atât de frumos, atât de pur (146, p. 39).

Autoerotismul ciobanilor are origini preistorice, mitologice chiar. Legenda spune că daimonul Pan, jumătate om – jumătate ţap, zeul protector al păstorilor şi al turmelor, s-a îndrăgostit de nimfa Echo. El a încercat să o posede, dar ea l-a respins. Zeul Hermes, tatăl lui Pan, l-a învăţat atunci să-şi aline frustrările sexuale cauzate de refuzul nimfei Echo masturbându-se. Autoerotismul – spune legenda – a fost o invenţie a zeului Hermes, împărtăşită fiului său Pan. La rândul său, acesta a transmis remediul tuturor păstorilor de turme (Dio Chrysostom, *Discursuri* VI, 19-20). Ceea ce era considerat natural („conform cu natura”) în viaţa de zi cu zi a grecilor antici (cum ne asigură Artemidor din Efes, în secolul al II-lea e.n.) (413, p. 91) a devenit „contra naturii” sau „împotriva firii” (*para physin*) începând cu monahismul ascetic creştin.

*

Ciobanii nu sunt singurii oameni care duc o viaţă izolată şi de abstinenţă sexuală prelungită. Să-i mai amimntim şi pe călugări, pe militari, pe puşcăriaşi etc. În mod firesc, recluziunea favorizează apariţia diverselor năravuri, perversiuni sau deviaţii sexuale, printre care autoerotismul.

Cum a devenit personajul veterotestamentar Onan patronul masturbării?! Textul care îl defineşte pe eroul biblic se află în cartea *Genezei*:

Când [Onan] intra la femeia fratelui îşi vărsa sămânţa pe pământ, ca să nu-i dăruiască urmaşi fratelui său. Acest lucru a fost socotit rău înaintea lui Dumnezeu şi l-a ucis pe

acela (*Geneza* XXXVIII, 9-10) (90, p. 142).

Onan practica de fapt *coitus interruptus* (numit şi „păcatul lui Onan”), nu *masturbarea*. Specialiştii susţin că abia pe la începutul secolului al XVIII-lea s-a produs confuzia dintre cele două acţiuni (671, p. 233). Originea termenului *masturbare* provine probabil din latină: *manus turpare* = „depravare cu mâna”. La fel cum, în *Talmud* (*Nid*. 13b), masturbarea este numită „adulterul mâinii”. Iudaismul şi creştinismul au interzis cu stricteţe *onanismul*, termen care numeşte actele sexuale care nu au ca finalitate procreaţia (masturbarea, *coitus interruptus* etc.). De aceea, autosatisfacerea erotică de către femei nici măcar nu este menţionată în textele talmudice, pentru că nu presupune pierderea de sămânţă şi deci compromiterea procreaţiei (415, p. 610). Nici în legile religioase islamice nu se vorbeşte despre masturbarea femeilor. În schimb, atât pentru şiiţi, cât şi pentru sunniţi, atingerea voluntară a penisului, pentru satisfacerea plăcerii sexuale, este considerată un act impur, care trebuie urmat de purificare prin abluţiune rituală (*wudū'*) (634).

32. Desen de Camil Ressu, cca 1930 (Biblioteca

Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

Masturbarea feminină apare în textele antice greceşti, fiind practicată mai ales de nevestele soldaţilor plecaţi la războaie îndelungate. Nu numai oştenii plecaţi la război suferă de abstinenţă sexuală, ci şi nevestele lor rămase acasă. La comediograful antic Aristofan (*Lysistrata* III, 107-109), soţiile ostaşilor participanţi la războiul peloponeziac îşi satisfac singure poftele sexuale folosind pseudofalusuri confecţionate din piele. Marii meşteri de astfel de „falusuri" erau milesienii din Asia Mică:

Iar la noi încalte – se plânge ateniana Lysistrata – nici fărâmă de ibovnic n-a mai rămas pe loc! Şi de când milesienii ne-au trădat n-am mai văzut nici măcar o sculă din alea de piele, lungă de opt degete, pentru vădane, din Milet de import, şi care să ne vină într-ajutor – vai de mama lui de ajutor! (518).

*

Termenul pentru masturbare care a pătruns în limba şi literatura română veche, mai ales în zona bisericească, este *malahie* (din ngr. *malachia*): „Călugărul preot de va avea cu mâna păcat este *malachia*". În pravilele româneşti de la jumătatea secolului al XVII-lea (*Îndreptarea legii*, 1652) este condamnată ca mare păcat masturbarea reciprocă dintre doi călugări: „Iară de se va face malachia între dânşii, atunce să mănânce sec 80 de zile, sau să nu se priceştuiască [= împărtăşească] ani 2 şi să facă în toate zilele metanii câte 50". Masturbarea propriu-zisă, mai ales în mediul călugăresco-preoţesc, este blamată într-un capitol special (glava 329), intitulat „Pentru malachia, adecă cine-ş bate mădulariul în mâni":

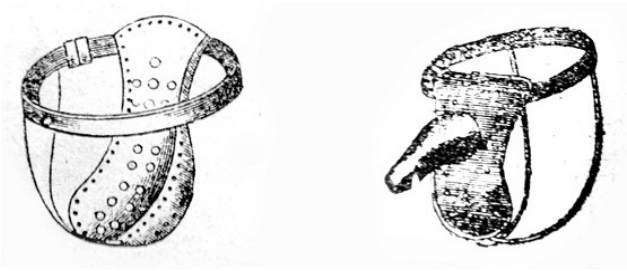
Iară de va fi cineva de în partea şi rândul sfinţiei şi mai nainte de luarea preoţiei va cădea într-acel păcat al malachiei, acela întâi să se canonească, de-aciia să se hirotonească. Iară deacă să va face preot, va face fără minte, să fie lipsit de preoţie un an; iară de o va face cu minte după aceia, atunce să fie lipsit de preoţiea lui de tot. Iară de va face aceasta călugărul, canonul lui iaste să mănânce sec 60 [de zile] şi să facă metanii în câte 80 [de

zile] (416, p. 302; 131, p. 436).

Cât despre bărbaţii „civili”, mai ales cei tineri, pur şi simplu ei erau deconsiliaţi să se „joace” cu „mădulariul cel ascuns”, mai ales în public. Erau în epocă scrieri menite să modifice „relele năravuri” în „bune maniere”. Asta a încercat să facă şi cărturarul bănăţean Dimitrie Ţichindeal, cel cu „gură de aur”, care a publicat la Buda, în 1813, *Îndreptări moraliceşti tinerilor foarte folositoare*:

Mâinile tale în nădragi, la mădulariul cel ascuns, înaintea oamenilor să nu le bagi, nici să te scarpini, nici să te atingi de dânsul (493, p. 162).

Era probabil un năravcomun în epocă. La jumătatea aceluiaşi secol XIX, şi Anton Pann încerca să-l convingă pe cititor că „e lucru de ruşine” ca, în public, „să fie mâinile-ajunse/ spre părţile cele ascunse” (381, p. 372).



33. Centuri antimasturbare (revista *Medicina populară*, 1906)

Mai mult decât atât, s-au inventat un fel de „centuri de castitate”, făcute „din piele moale”, care se montau fetelor şi băieţilor ca să înfrâneze posibilitatea acestora de a se masturba. În 1906, astfel de centuri erau prezentate în revista *Medicina populară* (573).

*

Referitor la onanismul practicat de soldaţi, voi da un pasaj parodic dintr-un roman scris de Guillaume Apollinaire la începutul secolului XX (*Les onze mille verges ou Les amours d’un hospodar*, 1907). Este vorba de instruirea unui soldat de către un ofiţer precaut:

— Masturbarea e o calitate militară. Orice soldat

bine instruit trebuie să ştie că, la vreme de război, singurul act de amor permis este onanismul. Fă mai bine labă, dar nu te atinge nici de femei, nici de animale (279, p. 115).

Uneori, imaginaţia erotică a militarilor era hrănită cu anumite publicaţii pornografice ilustrate, realizate special în acest scop. Un ofiţer din timpul războiului ruso-japonez (1904-1905) se referă la astfel de cărticele în acelaşi roman al lui Apollinaire:

Toţi ofiţerii şi soldaţii noştri, spuse ofiţerul [japonez], au asemenea cărţi. Aşa că se pot lipsi de femei, masturbându-se în timp ce contemplă aceste desene priapice (279, p. 134).

Recent, istoricul de artă Florin Pădurean a descoperit la Cabinetul de Stampe al Bibliotecii Academiei Române mai multe numere ale publicaţiei într-un singur exemplar, intitulată *Nu te lăsa*, scrisă şi ilustrată de Nicolae Tonitza în 1917 (414, p. 86). Pictorul, un maestru al nudurilor feminine, a realizat de mână această revistă în timp ce se afla în lagărul de prizonieri români de la Kărdjali (Bulgaria), după ce a participat ca soldat în bătălia de la Turtucaia (1916). Plină cu desene de nuduri excitante, revista *Nu te lăsa* era realizată de Tonitza pentru camarazii săi (la care ajungea „din mână-n mână”), inclusiv pentru a-i ajuta să-şi satisfacă – tot „de mână” – nevoile sexuale. Editorialul cvasiironic semnat de Tonitza (redactor-ilustrator-editor), publicat în primul număr al revistei (8 noiembrie 1917) spune totul în această privinţă:

[Revista] *Nu te lăsa* a fost creată şi cu scopul de a înlocui – pe cât posibil aici în captivitate – nu numai bulgurul, fasolea, pâinea şi sâcâmul, ci şi femeia. În definitiv, câţi din lectorii noştri, după ce vor fi contemplat ziua splendidele noastre vignete, nu vor încerca, peste noapte, voluptoasele zguduiri uşurătoare, pe care nu ni le poate procura altădată decât căldura fermecătoare a unui trup de femeie? (417).

*

În ocna imaginată de Vasile Voiculescu în romanul *Zahei orbul* (1947-1958), generaţii întregi de puşcăriaşi au

dăltuit într-o boltă a salinei un fel de „capişte neagră”, un templu al viciului, în care veneau deţinuţii să se masturbeze. La „iconostasul” păcătos, în locul icoanelor sfinte, erau săpate în stânca de sare imagini ale desfrânării:

[Era un] iconostas împodobit cu şiruri de stane dăltuite, toate închipuind femei. Femei goale, unele lucrate cu migală, altele strujite grosolan, cu stăruinţă numai asupra unor anume părţi şi organe. Toate mai mari decât mărimea firească, în goliciuni desfrânate, pulpeşe, pântecoase, cu ţâţe năpraznice boldite către privitori, unele cu coapse răşchirate să li se vadă sexurile căscate, altele cu şale încordate de spasme, câteva încremenite pe brânci cu şezuturi bucălate întoarse la îndemâna închinătorilor, multe răsturnate cu genunchii daţi în lături parcă ahtiate să-şi primească amanţii, sau trântite de-a dreptul pe pământ şi lungite cu picioarele în sus. […] Făcute numai pentru noapte, ele slujeau doar pipăitului şi îmbrăţişărilor pe întuneric.

Stările de psihopatologie sexuală pe care le trăiesc puşcăriaşii au fost detaliat descrise de autor în epoca scrierii romanului, înainte ca el însuşi să fi cunoscut spaţiul concentraţionar (1958-1962) în timpul regimului comunist:

Aici, în capiştea neagră [construită în ocnă], alergau chinuiţi de pofte, înfierbântaţii de dorinţe, să mângâie, să îmbrăţişeze, să sărute nurii pietroşi de care să-şi sleiască clocotul simţurilor înnebunite de înfrânări năsilnice şi să-şi molcomească aprinderile în umeda lor răceală (101, pp. 310-311).

Zoofilie

Urmuz

Personajele proto-avangardistului Urmuz – „premergătorul” unei „noi geografii a sensibilităţii”, cum l-a definit Geo Bogza – au pregnante apucături zoofile. Într-adevăr, în stilul ludico-suprarealist al autorului, protagonistul din nuvela urmuziană *Plecare în străinătate* are „legături de inimă cu o focă”, soţia sa fiind „roasă de

viermele geloziei”. În „romanul în patru părţi” *Pâlnia şi Stamate*, protagonistul este irezistibil atras erotic de o sirenă cu „voce seducătoare”, „corp lasciv” şi „gesturi perverse”. După prima penetrare Stamate simţi „divinii fiori ai dragostei”. La rândul său, Ismaïl – cel din nuvela *Ismaïl şi Turnavitu* – întreţine relaţii sexuale cu viezuri (de fapt, îi dezvirginează), fără să aibă probleme de natură juridică sau etică. El creşte aceste animale într-o „pepinieră situată în fundul unei gropi din Dobrogea”:

[Ismaïl] îi întreţine [pe viezuri] până ce au împlinit vârsta de 16 ani şi au căpătat forme mai pline, când, la adăpost de orice răspundere penală, îi necinsteşte rând pe rând şi fără pic de mustrare de cuget.

Uneori libidoul sexual al protagonistului se transformă în apetit culinar. În astfel de cazuri, Ismaïl mănâncă în timpul nopţii un viezure „crud şi viu”, asta „după ce mai întâi i-a rupt urechile şi a stors pe el puţină lămâie” (117, pp. 10, 13, 21, 92, 129). Urmuz a compus astfel de texte în primul deceniu al secolului XX, „cu mulţi ani înainte de primele începuturi ale dadaismului”, cum se exprimă Geo Bogza (revista *unu*, nr. 31, noiembrie 1930). Tristan Tzara însuşi sugerează apucături zoofile, într-un manifest dada din epoca „Insurecţiei de la Zürich”, vorbind despre „acei poeţi care îşi satisfac nevoile legitime de onanie rece în blănuri calde” (263, p. 30).

Geo Bogza & Emil Brumaru

Rămânând în zona avangardei istorice, este profitabil să recitesc faimosul volum *Poemul invectivă*, publicat de Geo Bogza în 1933. Protagonistul uneia dintre poezii, „Prezentarea eroului legendar”, este un văcar zoofil, poreclit Bucşe-n Bacşe, din satul Brebu, care întreţinea relaţii sexuale cu vacile sale. Văzându-şi vitele păscând, „un fior mistic îl străbătea [pe văcar] din creştet până în tălpi”:

Erau vaci văduve şi vaci fecioare
Unele cât se poate de frumoase
Şi al naibii Bucşe-n Bacşe s-a dat în dragoste cu ele
Aveau un sex drăguţ şi galben ca o felie de dovleac

Şi păreau foarte mulţumite de omenescul lor amant (146, p. 72).

Acelaşi poet, în acelaşi volum, controversat în epocă, a publicat un poem despre o doamnă cam trecută care visează că este violată de un bivol („Femeia vestejită cu cărăbuşi grefaţi pe ovare […]/ Visase un bivol roş cu sexul pus în coarne”) şi un alt poem, intitulat „Balada domniţei care s-a culcat cu câini” (146, pp. 28, 65). Peste decenii, poetul erotico-oniric Emil Brumaru va scrie un rondel despre profesoare şi eleve de liceu visând că se acuplează cu armăsari cu falusuri „prea groase” şi „prea lungi” („Rondelul pulelor de cai”, 2008), dar şi un poem despre „ciobanul mişel” – „Care, tot sihăstrind în dos de stână, / Şi-o freacă-n blana fragedului miel” („Îmi stai pe creieri”, 2008) (451, pp. 235, 245).

Mateiu Caragiale & G.M. Zamfirescu

O „domniţă” din romanul lui Mateiu Caragiale *Craii de Curtea-Veche* (1929), Sultana Negreanu, o boieroaică „nesătulă” sexual din neamul Arnotenilor, îşi „spurcase [trupul] până şi cu dulăii” (254, p. 112).

34. Desene de Camil Ressu, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

În romanul *Maidanul cu dragoste* al lui G.M. Zamfirescu, ţiganca Safta – „marea preoteasă” a iniţierii sexuale a fetelor de mahala – le relata novicelor diverse „isprăvi şi întâmplări de dragoste”, inclusiv manifestări zoofile, „poveşti erotice […] cu animale şi mai ales cu armăsari boereşti şi iepe sirepe” (135, I, pp. 214-215). Pare că ne aflăm în zona liberă a isprăvilor erotice povestite la un taifas. Astfel, într-o nuvelă din *Decameronul*, Boccaccio

imaginează un personaj din sudul Peninsulei Italice – un mic negustor care transportă marfa cu o iapă – care îşi satisface nevoile sexuale cu animalul:

Eu mă simt ca-n sânul lui Avram în grajd, căci ori de câte ori am chef îmi fac din iapă o fetişcană frumoasă şi mă culc cu ea, iar după aceea o fac iar iapă, aşa că nu-mi convine să mă despart de ea (51, II, p. 417).

Vasile Voiculescu

Şi în proza lui Vasile Voiculescu apar referiri la relaţii sexuale dintre văcari şi vitele pe care le îngrijesc. În nuvela *Ultimul Berevoi* (1949), când solomonarul vrea să organizeze pe munte, la ciurdă, un ritual de iniţiere, acesta le cere văcarilor să rămână „curaţi" la trup şi suflet şi „să nu se pângărească cumva cu vreo vită" până în momentul iniţierii (101, p. 166). Dar cel mai interesant text referitor la zoofilie din literatura română este o nuvelă scrisă de Vasile Voiculescu în 1947, *Vaca blestemată*, şi nu *Vaca năzdrăvană*, cum îi apare titlul într-o onorabilă, de altfel, *Encyclopedia of Erotic Literature* (712). Şi asta pentru că scenariul povestirii este surprinzător. Nu este vorba doar de simple împerecheri ale omului cu animalul. E vorba de dragoste adevărată între om şi animal, cu tot ceea ce presupune ea: dor, gelozie, dorinţă erotică, relaţii sexuale, crimă pasională etc. Pădurarul Breb îşi iubeşte cu ardoare vaca Dumana, o bovină „de rasă nobilă, fala gospodăriei lui". Modul drăgăstos în care pădurarul o percepe pe Dumana este simptomatic:

Vita era nespus de frumoasă. De o pură frumuseţe animală. Un exemplar de tot rar, cu capul mic, împodobit de coarnele aduse ca la luna nouă, cu ochii mari, dulci, cu priviri mătăsoase, cu grumazul mândru, cu şolduri largi şi trupul falnic, unduios la mers ca o navă elegantă, albă cu portocaliu, parcă ar fi fost zugrăvită de un meşter. Iar ugerul, visterie a laptelui, cu străvezeli trandafirii, se legăna umflat de bunătăţi ca o căldare de argint (145, p. 453).

În mintea bărbatului se naşte o insolită competiţie erotică dintre nevasta pădurarului, Domnica, şi vaca

acestuia, Dumana. Domnica *versus* Dumana, o cvasiomofonie voită de autor. Cea de-a doua câştigă confruntarea în mod explicit:

Până acum câţiva ani Breb era sigur că din tot ce i-a dat Dumnezeu, nevasta îi este mai scumpă şi mai dragă pe lume. Acum, când sita [= vaginul] se mai învechise, dacă s-ar fi socotit bine în sufletul lui, nu se ştie dacă n-ar fi aflat că ţine mai mult la [vaca] Dumana.

Dar, de la un timp, vita s-a îmbolnăvit, „îşi schimbase firea". Pădurarul a chemat acasă vrăjitoare, vraci şi popi să o descânte. Totul în zadar:

[Dumana] se făcuse rea, neascultătoare, da cu piciorul, împungea copiii, nu mai suferea să fie mulsă. Şi mai ales nu mai da lapte (145, p. 453).

Atunci Breb a urmărit-o în taină în pădure şi a surprins-o întâlnindu-se într-un luminiş cu un ţigan tânăr, cu un „amant". Ca un viţel, flăcăul a supt din ugerul vacii, păstrat plin anume pentru el. Sub privirile geloase ale pădurarului, a urmat un lung preludiu erotic. Acuplarea dintre bărbat („ca un faun") şi femelă este descrisă de prozator cu lux de amănunte:

În sfârşit, sugarul se sătură de lapte. Se ridică… Şi sub ochii holbaţi de groază ai pădurarului, se schimbă din fiu în ibovnic. Cu mâinile-i negre începu nişte mângâieri meşteşugite, lungi dezmierdări întârziate printre coapsele animalului, între pulpele cu piele subţire şi gâdilitoare, cu care aţâţa simţurile vitei. Vaca, supusă, cu ochii leşinaţi, începu să-şi vălureze trupul, să-şi lăbărţeze flancurile pline cu desfrânare, să mugească scurt şi să gâfâie, ca o hetairă, pălită de voluptăţi neîngăduite. Găliganul, ca un faun aprins el însuşi ca de o scârnavă luxură, urcat pe un buştean lângă dobitocul ieşit din fire, se pregătea, amant bestial, pentru fornicare (145, p. 458).

Urmează o scenă clasică de adulter, de bărbat care-şi surprinde iubita înşelându-l cu un amant (cu „omenescul ei amant", cum ar spune Bogza). Simţindu-se trădat de femela iubită, pădurarul Breb îşi scoate arma şi o împuşcă mortal pe Dumana. Tânărul ţigan fuge şi scapă în pădure.

Breb, protagonistul nuvelei lui Vasile Voiculescu, îndeplineşte doar pe jumătate prescripţia veterotestamentară de a ucide atât omul zoofil (fie el bărbat sau femeie), cât şi animalul cu care s-a împerecheat. Evident, interdicţia biblică expresă a zoofiliei, precum şi sancţiunile extreme prevăzute demonstrează fără tăgadă existenţa în epocă a năravului respectiv. Mai ales că interdicţia este dictată lui Moise de însuşi Iehova:

Domnul i-a vorbit lui Moise cu aceste cuvinte: […] „Dacă cineva se va împreuna cu un dobitoc, să fie pedepsit cu moartea, iar dobitocul să fie ucis. Dacă o femeie se va apropia de un dobitoc pentru a se împreuna cu el, să omorâţi şi femeia, şi dobitocul; să fie ucişi, căci sunt vinovaţi" (*Leviticul* XX, 15-16) (90, p. 388).

Năravul zoofil era foarte răspândit în Antichitate, odată ce sancţiunea este dublată şi în *Exod*: „Oricine se împreunează cu [un] dobitoc, să fie osândit la moarte" (*Exodul* XXII, 18) (90, p. 248).

Anume în cazul nuvelei lui Vasile Voiculescu (*Vaca blestemată*, 1947) avem de-a face cu două situaţii de „triunghi sexual", ambele formate din câte doi oameni şi un animal. Primul triunghi sexual este format din vaca Dumana, soţia Domnica şi pădurarul Breb, iar al doilea, din vaca Dumana, flăcăul ţigan şi pădurarul Breb.

Competiţia erotică (gelozia chiar) dintre femela şi femeia cu care trăieşte simultan pădurarul apare ca un motiv şi în folclorul pastoral. Am văzut mai sus o poveste maramureşeană (culeasă în 1922 de Tache Papahagi) referitoare la un păstor care şi-a adus la stână „o muiere", dar a ascuns-o „sub gubă" ca pe o tainică amantă, „pentru ca să nu ştie oile că amu are mândră" (100, p. 123). „Oiţa" poate să-l despartă pe cioban de „băciţă", ca într-un cântec popular cules din mediul pastoral tot din zona Maramureşului:

O, măi, frumos îi izvoraşu';
Mai frumos îi ciobănaşu'
Când pleacă cu-a lui oiţă,

Despărţindu-l de băciţă! (103, p. 63).

Uneori, dimpotrivă, iubita îl desparte pe cioban de oile sale: „Mândro, pentru ochii tăi/ Am lăsat oile-n văi” (cules de C. Mohanu).

Mircea Eliade

Revenind la literatura cultă, ar trebui amintită în acest context şi nuvela lui Mircea Eliade *Pe strada Mântuleasa*, scrisă de istoricul religiilor în perioada 1955-1967. Personajul care mă interesează acum este Oana (fiica unui cârciumar din Obor), care – la optsprezece ani – „avea aproape doi metri patruzeci”. Era o „namilă” de om care făcea descântece de dragoste cu mătrăgună ca să-şi găsească un bărbat (107, p. 478). După ce „i s-a urât de fetie”, ea a fost dezvirginată de ciobanii din stânele de pe munţi. Dar „Oana îi vlăguise pe toţi” bărbaţii. Apoi a început să se împerecheze cu „un taur grozav” care trăia pe dealuri:

Oana a azvârlit treanţa de rochie de pe ea şi umbla goală, zi şi noapte. Iar în nopţile cu lună, mugea taurul de se auzea în şapte văi, şi se trezeau oamenii înfricoşaţi, şi aşa s-a făcut că au văzut-o toţi alergând goală peste dealuri, cu părul fâlfâindu-i pe umeri, şi cu taurul în urma ei. Şi au văzut-o cum se oprea pe neaşteptate, se încovoia puţin din şale, şi apoi răcnea, că o pătrundea taurul, şi rămâneau aşa, împreunaţi, vreme îndelungată, cu taurul în spinarea ei, mugind şi scăpărând din copite (491, pp. 247-253).

Până la urmă, jandarmii l-au împuşcat pe taur şi au arestat-o pe Oana. Fiind dusă la secţie sub escortă, oamenii din sat „o huiduiau şi-i strigau că e curvă şi nelegiuită”. Observ deocamdată că de multe ori, în cazul relaţiilor zoofile, cel puţin unul dintre parteneri (omul sau animalul) este ucis de către oamenii „ne-nelegiuiţi”. Este modul în care societatea tradiţională înţelege să sancţioneze relaţiile sexuale anormale. Similar se întâmplă şi într-un roman al meu de tinereţe (***711***).

Jandarmii din nuvela eliadiană şi protagonistul din nuvela lui Vasile Voiculescu omoară doar animalul

„vinovat”, îndeplinind – cum am remarcat deja – doar pe jumătate prescripţia veterotestamentară (*Leviticul* XX, 15-16) de a ucide atât persoana cu apucături zoofile, cât şi animalul cu care s-a împerecheat.

Dimitrie Cantemir

În ceea ce priveşte zoofilia, să trecem de la opincă la vlădică. Urmează o poveste care cu siguranţă l-ar fi încântat pe J.L. Borges şi l-ar fi inspirat să compună o nouă nuvelă. Este vorba de sultanul Ibrahim (1615-1648), aflat pe tronul Imperiului Otoman timp de opt ani (1640-1648). Suveranul turc şi-a petrecut pubertatea, adolescenţa şi tinereţea (cca 1623-1640) în totală recluziune, fiind ţinut închis într-un turn de fratele său, sultanul de atunci. Acest fapt i-a provocat unele devianţe comportamentale, inclusiv de natură sexuală. Nu este de mirare că a fost numit Ibrahim cel Nebun, cel Diliu (Deli Ibrahim). Dimitrie Cantemir relatează faptul că, într-una din călătoriile sale, sultanul Ibrahim s-a îndrăgostit de o „vacă sălbatică”. Suveranul turc a ordonat să se facă din aur un model după vaginul acesteia. Aşa cum prinţul din basm şi-a trimis slujitorii să caute prin regat o fată căreia să i se potrivească pantoful Cenuşăresei, tot aşa sultanul Ibrahim şi-a trimis supuşii prin tot imperiul să găsească o fecioară al cărei vagin să fie identic cu cel al femelei cornute. Iată povestea spusă de Cantemir în latină, în traducerea greoaie şi arhaizantă a ardeleanului Iosif Hodoşiu (*Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea şi scăderea lui*, 1876). Transcriu tălmăcirea realizată de Hodoşiu, cu unele mici modificări ortografice:

O dată, din întâmplare, [sultanul Ibrahim] a văzut partea genitală de la una vacă sălbatică. Răpit de poftă brutală, lăsă a se face din aur un model ca aceea, şi-l trimise în tot imperiul cu ordinul de a căuta o muiere care să aibă [vaginul] chiar ca vaca şi care să-i servească plăcerilor sale. În fine, se zice că s-ar fi aflat una, pe care apoi a şi luat-o între concubinele sale (21, p. 386).

Profesorul Vlad Alexandrescu – căruia îi mulţumesc şi pe această cale – mi-a atras atenţia asupra a două scăpări

ale traducătorului ardelean. În primul rând, în relatarea lui Cantemir, fata adusă în haremul sultanului Ibrahim pentru ca „să-i servească plăcerilor sale” era o armeancă. Problema erotismului exotic am abordat-o cu un alt prilej (69, pp. 109-113). Este un detaliu pe care – în mod inexplicabil – Iosif Hodoşiu l-a ignorat în traducerea sa:

Repertam tandem esse Armenam talem fuisse, eamque in gynaeceum receptam referunt.

În al doilea rând, nu este vorba de vaginul unei „vaci sălbatice”, ci de cel al unei antilope africane (gazele), de vaginul unei bubale (*bubalae pudenda*, la Dimitrie Cantemir).

Sultanul Ibrahim „era dedat voluptaţiei”, motiv pentru care apela la diverse substanţe afrodiziace, revigorante sexual, probabil opiu cu cantaridă:

Se zice – consemnează prinţul Cantemir – că toată viaţa [sultanul Ibrahim] şi-o petrecea în plăceri sensuale. Şi când natura stoarsă nu-l mai ajuta, el recurgea la beuturi iritaţioase şi la alte secrete pentru a-şi reînnoi puterile la delectaţiunile venerice (21, p. 386).

Înclinaţiile zoofile ale sultanului au fost cunoscute şi înainte de episodul „îndrăgostirii” acestuia de antilopa africană, cea bine dotată din punct de vedere sexual. „Nechezând ca armăsariul”, povesteşte Dimitrie Cantemir, suveranul otoman îşi viola cu bestialitate cadânele din harem (dispunea de 280 de asemenea concubine), cărora le poruncea să-i opună rezistenţă. Şi, ca să se excite sexual, el a cerut să i se confecţioneze pernele din dormitor cu diverse blănuri de animale „cu pielile cele mai fine”. Psihiatrul austro-german Richard Freiherr von Krafft-Ebing – cel care a inclus *zoofilia* în domeniul psihopatologiei erotice – a descris în principala sa lucrare (*Psychopathia Sexualis*, 1886) mai multe cazuri umane de „violare sexuală a animalelor (bestialitate)” şi de atracţie sexuală faţă de blănuri şi piei de animale.

Istorie, religie şi mit

În *Epopeea lui Ghilgameş*, eroul sălbatic Enkidu se împerechează cu gazelele şi cu alte animale din stepă,

până când este „civilizat” („umanizat”) de o curtezană. Cu această „preoteasă a zeiţei Aruru” (422, p. 67), eroul se culcă şase zile şi şapte nopţi. Astfel, Enkidu „devine om”. În termenii lui Jean Bottéro, „el iese din natură şi intră în cultură” (327, p. 19). El nu mai ascultă (doar) de legile naturii, adaug eu, ci (şi) de cele ale culturii. Cu alte cuvinte, din punctul de vedere al naturii, el devine un animal ratat, un om. Dovadă faptul că, după ce a fost iniţiat sexual de hierodulă, animalele sălbatice, gazelele n-au mai vrut să se împerecheze cu Enkidu:

Curtezana şi-a desfăcut sânii şi dezgolit [trupul] şi el a [văzut] frumuseţea ei;

Ea nu s-a ruşinat în timp ce observa ardoarea lui.

Ea şi-a pus deoparte haina şi el a venit la ea.

Ea l-a dezmierdat, pe el, sălbaticul, cum ştie o femeie,

În timp ce dragostea lui era îndreptată către ea.

Şase zile şi şapte nopţi Enkidu a venit şi s-a împreunat cu ea.

După ce s-a săturat de farmecele ei,

El şi-a îndreptat faţa către animalele sale sălbatice,

[Dar,] la vederea lui, a lui Enkidu, gazelele au fugit,

Animalele sălbatice din stepă se fereau de corpul lui (3, pp. 112-113).

Cu alte cuvinte, culcându-se cu o fiinţă umană, Enkidu devenise *impur* pentru gazéle şi acestea nu-l mai doreau. Vezi mai sus povestea maramureşeană în care ciobanul trăieşte în taină cu mândra, ca să nu se supere oile.

În general, în Orientul Apropiat, de la unele texte veterotestamentare (*Proverbele lui Solomon*, *Cântarea cântărilor*) până la literatura medievală persană şi arabă, corpul gazelei (sau al mânzei) a fost elementul de comparaţie preferat pentru descrierea frumuseţii şi senzualităţii persoanei iubite:

Bucură-te de femeia ta cea din tinereţe. Cerboaică prea iubită, gazelă plină de farmec! Iubirea ei să te îmbete în toată vremea, dragostea ei să te ademenească

neîncetat! (*Proverbele lui Solomon* V, 18-19);

sau:

„Mi te închipui şi te asemăn, draga mea, cu o mânză” sau „Iară cei doi sâni ai tăi: ca doi pui de gemeni sunt ai unei gazele” (*Cântarea cântărilor* I, 9 şi IV, 5).

Este firesc să ne întrebăm, odată cu Amos Oz (533, p. 81), cum se face că „un text profund erotic” precum *Cântarea cântărilor* şi-a găsit locul în canonul veterotestamentar.

Pentru a descrie virilitatea bărbaţilor şi vigoarea lor sexuală, aceştia erau asemănaţi cu armăsarii sau măgarii, ca în pasajul cu fetele desfrânate din Cartea lui Iezechiel:

Şi ţi-a sporit desfrânarea, ca să-ţi aminteşti de zilele tinereţii tale, când te-ai desfrânat în Egipt; şi te-ai aprins după caldei, care au trupurile ca ale măgarilor şi bărbăţiile ca ale cailor (*Iezechiel* XXIII, 19-20) (320, p. 137).

În literatură este uzual motivul relaţiilor sexuale dintre femei şi bărbaţi metamorfozaţi în măgari, de la Apuleius (*Măgarul de aur*, sec. II e.n.) până la Shakespeare (*Visul unei nopţi de vară*, 1595): „O, cât îmi eşti de drag! O, ce nebună-s după tine!”, spune Titania către măgarul Bottom (actul IV, scena 1) (618).

*

O scurtă paranteză. La baza templului Lakshmana (secolul al X-lea e.n.), din cadrul imensului complex religios de la Khajurāho (statul Madhya Pradesh din centrul Indiei), este reprezentată sculptural scena copulaţiei „pe la spate” (*a tergo*) a unui bărbat cu o iapă. David Smith susţine că bărbatul are pe chip un zâmbet de satisfacţie (596, p. 195). Este una dintre sculpturile cele mai fotografiate şi comentate (cu chicoteli de prost gust) de către cohortele de turişti occidentali. Acest „templu al dragostei” este considerat a fi o reprezentare sculpturală a tratatului *Kama Sutra*.

35. Scenă de zoofilie, templul Lakshmana (India, secolul al X-lea e.n.)

O scenă similară de relaţii zoofile dintre un soldat cazac şi o iapă, petrecută undeva în Extremul Orient (în Manciuria), este descrisă de Guillaume Apollinaire într-un roman în care vorbeşte despre războiul ruso-japonez de la începutul secolului XX (*Les onze mille verges ou Les amours d'un hospodar*, 1907). Într-un mod ludic, scena este anticipată dinainte, în marşul cântat de trupele de ţărani-ostaşi ruşi care pleacă din Sankt-Petersburg spre frontul din Manciuria:

Să-ncălecăm-ncălecăm, fraţii mei, ţărani,
Iapa ofiţerului,
Căci ea are găvanul mai strâmt
Decât al fetelor de tătari.

Mai mult decât atât, în imnul militar imaginat de Apollinaire, nu numai ţăranii care pleacă pe front se văd rezolvându-şi pornirile sexuale cu animalele, ci şi nevestele lor, rămase acasă:

Sărmane ţărănoi, du-te la război,
Căci muierea ta se va împreuna
Cu taurii din oborul tău (279, pp. 76, 114).

Revenind la reprezentarea sculpturală de la templul indian, Michel Onfray se ridică împotriva explicaţiei simpliste, date de alţi comentatori, cum că – fiind vorba de un războinic cu iapa sa – împerecherea lor ar fi doar „un paliativ datorat lipsei de femei pe câmpul de luptă". Şi asta, printre altele, pentru că „războinicii aduc întotdeauna bordeluri de campanie în zona din spatele

operaţiunilor militare”. Pentru filosoful francez, ar fi vorba de un ritual iniţiatic şivait:

Scena de împerechere a unui om cu un cal teatralizează un ritual prin care se înfăptuieşte unirea unor forţe elementare şi primordiale. […] Zoofilul împlineşte un ritual care-l asimilează cu Şiva procreând, creând, prin unirea organelor sexuale respective [= *linga* şi *yoni*]. În şivaism – conchide Onfray –, actul sexual oferă [oamenilor] ocazia de a-i imita pe zei. […] Potrivit principiilor şivaite, orice copulaţie re-creează lumea (113, pp. 163-179).

Într-un articol memorabil din 1934, intitulat simplu: „Sex”, Mircea Eliade ajungea la concluzii asemănătoare. Istoricul religiilor se referea la şivaism, nu anume la scena de zoofilie din templul Lakshmana:

Fecioarele indiene ating simbolul inconfundabil genital [= lingam] al zeului Şiva fiind perfect conştiente de rostul lui. Dar ele nu văd eroticul, omenescul, tentaţia sau obsesia sexuală în acest simbol; văd pur şi simplu ceea ce este esenţial: puterea lui creatoare, dătătoare de viaţă (278, pp. 104-105).

*

În timp ce personajul imaginat de Apuleius, metamorfozat în măgar auriu, făcea dragoste cu „o doamnă distinsă şi bogată” („un contact nepotrivit”), acesta se gândea că, totuşi, „plăcerile pe care mama Minotaurului [= regina Pasiphae] le gustase cu taurul ei adulter nu fuseseră o simplă născocire” (532, p. 250).

Să ne aducem aminte că arhitectul legendar Dedal a meşterit un fals vagin de vacă. Un artefact. Ba chiar a confecţionat din lemn o întreagă vacă artificială în care s-a inserat Pasiphae, soţia regelui cretan Minos. Şiretlicul imaginat de Dedal avea menirea ca regina Pasiphae (stând într-un ambalaj zoomorf) să atragă erotic taurul alb trimis de zeul Poseidon să devasteze Creta. Regina cretană şi-a poziţionat vaginul în dreptul celui al vacii dedaliene de lemn. Stratagema a reuşit, astfel că taurul s-a împerecheat cu soţia regelui Minos. Se spune că anume din această legendă s-a născut expresia „bărbat încornorat” pentru cel

înşelat de femeia lui. În urma acestei relaţii sexuale dintre om şi animal, Pasiphae a dat naştere Minotaurului, jumătate om – jumătate animal:

Se-ndrăgosti Pasiphae de taurul alb ca zăpada
Şi spre frumoasele junci ochi pizmăreţi aţintea. […]
Până la urmă cu-o juncă [din lemn] de-arţar amăgi [Pasiphae] pe-acel taur
Şi o jivină [= Minotaurul] a fost rodul prihanei de-atunci

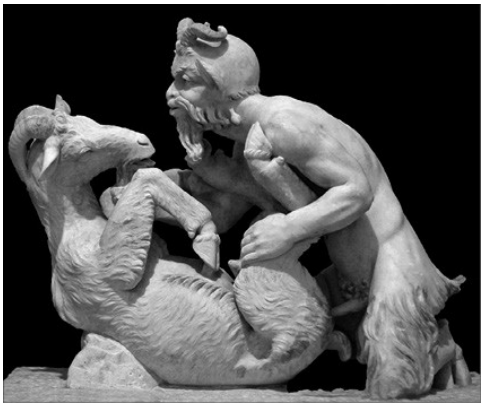
(Ovidiu, *Ars amandi*) (94, pp. 192-193).

De altfel, pornind de la unele mărturii mitologice, J.G. Frazer a construit o întreagă teorie privind o mascaradă din Cnossos, în care regele şi regina se împerecheau mascaţi ca taur şi, respectiv, ca vacă (110, p. 182).

Cu un alt prilej, într-un studiu intitulat „Fecioara şi fiara: legarea magico-erotică" am abordat această temă din perspective mito-rituale (80, pp. 342-359). Mitologiile lumii abundă de relaţii zoofile şi de acuplări dintre oameni şi zei (sau *daimoni*) metamorfozaţi în animale. În al său *Motif-Index of Folk-Literature* (1932-1937), Stith Thompson consemnează legendele şi miturile privind această perversiune, această devianţă sexuală: *T465. Bestiality. Intercourse of a human being and an animal* („Zoofilie: relaţii sexuale dintre un om şi un animal") (1, p. 388). În mitologia greco-romană, Jupiter este campionul unor astfel de relaţii, fie că, sub formă de lebădoi, se împerechează cu legendara regină Leda, fie că, sub formă de taur, o violează pe prinţesa Europa: „Cu începutul – scrie Ovidiu în *Metamorfoze* –, [Europa] vine lângă el [= Jupiter tauromorf] şi-i întinde flori către botul alb. Îndrăgostitul [taur] se bucură şi, până să-i vină fericirea la care speră, el sărută mâinile fecioarei. Abia, ah! abia poate să-şi amâne dorinţa" (622, p. 97).

36. Albrecht Dürer, *Fecioară răpită de un monstru acvatic cornut*, gravură, 1498

Patronul mitologic al zoofiliei ciobanilor pare să fie daimonul Pan, cel jumătate om – jumătate ţap, zeul protector al păstorilor şi al turmelor. Conform legendei, el i-ar fi învăţat pe ciobani – aşa cum am văzut mai sus – să practice nu numai masturbarea (remediu la frustrările sexuale învăţat de la tatăl său, zeul Hermes), dar şi zoofilia. Pan o practica, împerechindu-se pe păşunile munţilor cu capre şi cu ţapi. La fel făceau şi silenii, satirii şi faunii, diverşi daimoni silveştri care au constituit prototipul Diavolului în cultura Occidentală.



37. Zoofilia zeului Pan (statuetă din perioada Imperiului Roman)

Uşor camuflat, acest motiv a pătruns şi în mitologiile populare, în basme, mai ales la populaţiile care practicau păstoritul în mod tradiţional. Într-un basm din colecţia arabă *O mie şi una de nopţi* (*Povestea cu ţapul şi cu fata regelui*), fata sultanului „din ţara Indului” se căsătoreşte cu un ţap, care o şi dezvirginează în noaptea nunţii (136, pp. 241-246). Două poveşti populare macedoromâne, culese în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, vorbesc despre feciori de împărat care se iubesc cu fete-caprine. Într-una din ele (*Împăratu cu zâna împărătească a zânelor*, culeasă în 1891 de Mihail G. Obedenaru), prinţul aleargă să vâneze o zână metamorfozată în ciută. Până la urmă, „zâna îl luă de bărbat”. Într-un alt basm aromân feciorul de împărat se îndrăgosteşte de o „fată cu piele de capră”, o fecioară „nespus de frumoasă” (*Fata cu pielea de capră*, cules de C. Cosmescu la sfârşitul secolului al XIX-lea) (147, p. 185). Vezi şi prostituata insolită, o femeie numită Capra (însoţită mereu de un ţap), din filmul *Undeva la Palilula* (2012), după scenariul şi în regia lui Silviu Purcărete. După o relaţie sexuală cu protagonistul filmului, ea dă naştere unui fel de faun, un băiat cu un picior de ţap.

Dar poate că cea mai interesantă manifestare de zoofilie legendară este cea care apare în *Talmudul babilonian* (*B. Yebamot* 63a) şi într-un *midrash* la *Geneza*

(*Genesis Rabba* XVII, 4), ambele datate în jurul anului 500 e.n. Textele spun că, după ce Dumnezeu l-a creat pe Adam (nu şi pe Eva sau pe Lilith), acesta ar fi privit la animalele din jurul său, fiind gelos pe faptul că fiecare mascul îşi avea femela sa. Neavând cu cine să se împerecheze, Adam a făcut-o cu animalele femele, dar nu a fost satisfăcut sexual. Atunci şi-a strigat nemulţumirea către Dumnezeu: „Fiecare creatură are o pereche; doar eu nu am". După acest reproş, Dumnezeu a creat-o pe Lilith, prima femeie, la fel cum l-a creat pe Adam.

Comentând aceste texte apocrife, Robert Graves şi Raphael Patai au ajuns la următoarea concluzie: o legendă referitoare la faptul că primele contacte sexuale ale primului om au fost făcute cu animalele, nu cu o femeie, arată că zoofilia era o practică foarte uzuală printre păstorii din Orientul Apropiat (422, pp. 65-67). Multele interdicţii veterotestamentare de a practica zoosexualitatea confirmă acest fapt: *Exodul* XXII, 18; *Leviticul* XVIII, 23, XX, 15-16 etc. Sunt de luat în consideraţie şi relatările lui Pindar, Herodot şi Plutarh privind năravuri similare practicate de păstorii de capre din bazinul estic al Mediteranei.

Pentru Sigmund Freud (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie / Trei eseuri despre teoria sexualităţii*, 1905), folosirea animalului ca „obiect sexual" (*Sexualobjekt*) intră la categoria „aberaţii". În acest caz, „atracţia sexuală sare peste bariera speciei". Dar el admite că acest năravest este răspândit, mai ales în mediul ciobanilor şi ţăranilor: „Raportul sexual cu animalele [...] nu este deloc rar la populaţia rurală" (703, pp. 73-74).

În Evul Mediu românesc, pe la jumătatea secolului al XVII-lea, interdicţiile sunt drastice, dar nu mai este vorba de uciderea „omului [zoofil] şi a dobitocului", ca în Biblie (*Leviticul* XX, 15-16). „Spune-mi [fiule] au doară ai căzut [în păcat] cu dobitoc sau cu pasăre?" (*Îndreptarea legii*, 1652) (416, p. 302; 131, p. 436). Sancţiunile sunt prevăzute în pravilele bisericeşti. Aspru pedepsit este nu numai preotul sau călugărul care „îşi va da trupul spre

ruşine ori cu jivine, ori cu dobitoace”, dar şi orice om obişnuit: „Cine curveşte cu dobitocul, să i se taie lui trupul, ce să zice, mădulariul cel de ruşine, că cu dânsul a făcut fărădelége” (*Pravila de la Govora*, 1640) (131, p. 436).

22. Legături primejdioase

Homosexualitate, înnăscută sau dobândită

Aşa cum am văzut mai sus (capitolul 18, „Probarea publică a impotenţei sexuale”), într-o cerere de divorţ din 3 octombrie 1836, Ruxandra Balş se plângea mitropolitului Moldovei că bărbatul ei, „dumnealui hatmanul Anastasachi Başotă”, o lipseşte „de plăcerile însoţârei”. Este vorba de o jalbă, aflată în arhiva Mitropoliei Moldovei şi Sucevei, publicată de istoricul Mihai-Răzvan Ungureanu. „Cinci ani sunt trecuţi de când cel mai înainte bărbat al mieu nu-mi cunoaşte patul!”, scria indignată cucoana Balş.

Nu impotenţa boierului era cauza neîndeplinirii datoriilor „însoţârei”, ci înclinaţiile homosexuale ale hatmanului Başotă. „O dişănţată îndărăptnicie a sa – îşi continuă jalba Ruxandra Balş – l-au rătăcit întru pidosnică hotărâre.” Tânăra doamnă Balş s-a hotărât să-l scutească pe mitropolit de detaliile păcatului pederastiei:

Nu socotesc de trebuinţă a Vă încreţălui auzul cu povestirea pricinii ce l-au îndemnat la o asămine şi nelegiuită, şi puţân cunoscută pravililor bunii cuvi [i] nţi faptă (305, p. 81).

Este evident că Ruxandra Balş avea probleme de limbaj pentru a denumi pederastia în jalba ei de divorţ. Termenii „homosexual” şi „heterosexual” au fost forjaţi peste câteva decenii, în 1869, de publicistul maghiar Karl-Maria Kertbeny. Formulele folosite de cucoana Balş variază între „dişănţată îndărăptnicie” şi „pidosnică hotărâre”. În paranteză fie spus, totuşi, homosexualitatea nu era în epocă o faptă atât de „puţân cunoscută”, cum se jeluia tânăra boieroaică. Cu două veacuri înainte de păţaniile erotice ale doamnei Balş, homosexualitatea era tranşant exprimată de Grigore Ureche. Cronicarul moldovean credea, de pildă, că trecerea la mahomedanism a lui Iliaş

al II-lea Rareş Vodă (1546-1551) l-a dus pe domnitorul „turcit” la „slobozenie [erotică] mahmetenească”. Era un suveran cu practici bisexuale, cu apucături homosexuale diurne şi curvăsării heterosexuale nocturne:

Că avându lângă sine sfeatnici tineri turci – scria Grigore Ureche –, cu carii zioa petrecea şi să dezmierda, iar noaptea cu turcoaice curvind din obiceaele creştineşti s-au depărtat (418, p. 120).

Aplecarea către islam a lui Iliaş Rareş Vodă s-a extins şi asupra fratelui acestuia, care i-a urmat pentru o scurtă perioadă la tronul Moldovei, domnitorul Ştefan Rareş (1551-1552). În cronica sa, egumenul Eftimie, contemporan cu domnia celor doi fraţi, a descris la rândul său excesele şi păcatele sexuale (şi nu numai) pe care le practica Ştefan Rareş Vodă. Din câteva tuşe groase, cronicarul trasează un portret sumbru:

[Domnitorul şi-a adus] curve turcoaice şi hogi [= clerici] turci şi alţii apucaţi de diavol. […] Acest murdar ucigaş băutor de sânge era plin de mânia femeiască, precum şi de cea bărbătească şi s-a murdărit pe sine în toate faptele necuviincioase, făptuind desfrânări şi jafuri, omoruri şi lăcomii şi altele asemenea acestora (*Cronica lui Eftimie*, jumătatea secolului al XVI-lea) (111, p. 141).

La jumătatea secolului al XV-lea, adolescent fiind, Radu Drăculea (fratele vitreg al lui Vlad Ţepeş), viitorul domn al Munteniei (1462-1475), se afla ca ostatec de lux la curtea sultanului Mahomed al II-lea Cuceritorul. Fiind un băiat foarte chipeş (de aici porecla „cel Frumos”), a devenit favoritul sexual al sultanului. Asta după ce a rezistat unui viol din partea acestuia, aşa cum relatează cronicarul bizantin Laonic Chalcocondil:

Fiindu-i drag băiatul, [Mahomed al II-lea] îl chema la petreceri şi, închinând cu patimă păharul către el, îl chema în camera de culcare. Şi băiatul, fără a bănui că va păţi aşa ceva din partea împăratului, l-a văzut pe împărat repezindu-se la el pentru un lucru de aşa fel şi s-a împotrivit şi nu se da la dorinţa împăratului. Şi-l săruta împotriva voiei lui şi băiatul, scoţând un pumnal îl loveşte

în coapsă pe împărat şi aşa îndată a luat-o la fugă, pe unde a putut […]. [Dar,] nu cu mult mai pe urmă, [Radu cel Frumos] a venit la Poartă şi a devenit favoritul împăratului (432).

Trebuie subliniat faptul că, în religia islamică, homosexualitatea este privită ca „un lucru grozav [= groaznic] şi respingător”, despre care însuşi Allah ar fi spus:

Voi vă dedaţi acestei scârboşenii pe care nimeni, pe aceste lumi, n-a mai săvârşit-o înaintea voastră? (*Coran* II, 80, *Sūrat al-Baqarah*).

În Coran se prevede sancţionarea în public a homosexualului prin lapidare (*Coran* II, 82-83, *Sūrat Hūd*). Uneori se aplica şi arderea pe rug a celui considerat vinovat. De exemplu, teologul Ibn Hazm al-Andalusī (*Tratat despre dragoste şi îndrăgostiţi*, secolul al XI-lea) susţinea că, în secolul al VII-lea, califul Abū Bakr a trimis un astfel de păcătos la moarte pe rug, „pentru că îşi lăsa anusul să fie folosit ca sexul unei femei” (212, pp. 242-243). „Scene de o rafinată obscenitate” apar şi în literatura sefardă, de limbă ebraică, în timpul epocii sale de aur (secolele X-XV). „Era o poezie extraordinară, neruşinată – constată Amos Oz –, dedicată iubirii profund carnale, sexuale, iar uneori şi homosexuale” (533, p. 205).

Evident, homosexualitatea aristocraţilor nu era doar un apanaj al turcilor. Tânărul Petru Cercel, viitorul domnitor al Ţării Româneşti (1583-1585), a stat câţiva ani (1579-1581) la curtea regelui Franţei, Henric al III-lea, un pederast notoriu. Purtând un cercel în ureche (primit chiar de la monarhul francez), Petru Cercel a deprins aici năravuri homosexuale, fiind unul dintre tinerii favoriţi ai regelui, porecliţi *Les Mignons*. Peste două secole, Voltaire însuşi, vorbind despre „amorul socratic”, aminteşte de „amanţii”, de „pajii”, de „tinerii aristocraţi din serviciul delfinului” (*Dictionnaire philosophique*, 1764) (280, p. 36).

Totuşi, secolul fanariot şi-a lăsat amprenta asupra năravurilor boierilor români. În Europa, penetrarea sexuală anală, chiar şi a unei femei, era numită „stil

turcesc” (702, p. 64). În limbaj popular românesc, relaţiile homosexuale întreţinute cu băieţi au ajuns să fie cunoscute ca „obicee turceşti”, cum le numea B.P. Hasdeu în 1863 (222, p. 257).

Şi protagonistul unei nuvele a prozatorului brăilean Panait Istrati (*Stavru*, 1924) a dobândit astfel de deprinderi sexuale în peregrinările sale anume prin Turcia (138, pp. 17 ş.u.). Proza lui Panait Istrati a generat un scandal public în legătură cu propria sa orientare sexuală. Scandalul a fost declanşat, în 1929, de ziaristul Pamfil Şeicaru în cotidianul *Curentul*, al cărui director era. Homofobul Şeicaru l-a descris pe Istrati ca fiind „bietul poet al şezuturilor deflorate” (435, p. 11).

Ce confuzie primejdioasă – ce încurajare a tuturor îndrăsnelilor! scria Pamfil Şeicaru în septembrie 1929. Panait Istrati, liricul povestitor al invertirilor sexuale, Marcel Proustul bragagiilor, ne anchetează. Panait, Panait, mai era nevoie să-ţi prostituezi şi slova, după ce-ţi pângăriseşi cu atâta voluptoasă publicitate trupul? (436).

Este o epocă (după Primul Război Mondial) în care astfel de polemici au făcut deliciile presei. Nici pamfletarul Tudor Arghezi nu s-a ţinut deoparte de acest subiect. Într-un articol din 1928, publicat în *Bilete de papagal*, Arghezi îşi bătea joc crunt de homosexuali („Există un sentiment şi un romantism sincer al şezutului”), mai ales de cei din rândul artiştilor: „Toţi indivizii pe care îţi vine să-i baţi cu biciul şi să-i calci cu carul sunt pederaşti. Ici un pianist, dincolo un actor, un dansator…” (612, pp. 886-887).

În Codul Penal „al lui Carol al II-lea” (adoptat în 1936), articolul 431 prevedea pentru „actele de inversiune sexuală” pedepse cu închisoarea de la 6 luni la 2 ani, mai ales dacă manifestările respective „provocau scandal public”. Dar astfel de polemici (gen Pamfil Şeicaru *versus* Panait Istrati) nu se purtau în perioada interbelică atât de pe poziţii legale sau morale, cât de pe unele ideologice. „Dreptacii” se înfruntau cu „stângiştii”, şi invers.

În aceeaşi epocă s-a declanşat un alt scandal de presă pe acest subiect. În 1934, ziaristul şi scriitorul

ortodoxist Sandu Tudor (directorul publicaţiei *Credinţa*) i-a insultat pe Petru Comarnescu (liderul asociaţiei *Criterion*) şi pe prietenii balerini din jurul acestuia, numindu-i „cavalerii de Curlandia” (cu trimitere la provincia Kurlandia, fost ducat, din Letonia). S-a ajuns chiar la o provocare la duel, dar numai până la faza trimiterii de martori (435, pp. 6, 11). În ianuarie 1932, Comarnescu a luat decizia tranşantă de a nu mai scrie în propriul său jurnal:

Gândul că [însemnările mele] vor fi văzute cândva de o a doua persoană mă incomodează. Sunt lucruri pe care mi le ascund şi mie însumi.

În ceea ce-l priveşte pe Petru Comarnescu, nu vom şti niciodată dacă spaima (sau ura) de sine însuşi (*Selbsthass*) era motivată de comportamentele sale homosexuale sau de experimentele sale narcotice, cu mescalină (107, pp. 424-427).

Aluzii privind o orientare sexuală „turcească” apar şi la Mateiu Caragiale (*Craii de Curtea-Veche*, 1929). Este vorba despre o relatare profund homofobă, care spune multe despre mentalitatea urbană din epocă. Cel pus în cauză este un diplomat, nu întâmplător poreclit „Poponel”, un tânăr care îşi angaja un „turc cu luna”, aşa cum alţii îşi angajau un „muscal [= birjar] cu luna”.

[Un] băiat de mare viitor, arătând, ca mulţi alţii din breasla lui, o aplecare deosebită pentru anumite metode dosnice ale unei şcoale foarte discutate. […] Cum, pe vremea aceea, oraşul nu era încă năpădit de numeroşi icioglani de meserie, Poponel trecea drept ceva rar. În făptura sa […] sălăşluia, mistuit de toate flăcările Sodomei, un suflet de femeie, sufletul uneia din acele slujnici împuţite ce dau târcoale seara cazărmilor. (254, p. 51)

Termenul *icioglan* folosit de Mateiu Caragiale este – cum altfel? — un turcism. El a intrat în limba română pentru că obiceiul pe care îl presupune a intrat în comportamentul domnitorilor români. La sfârşitul secolului al XIX-lea, în interpretarea lui Lazăr Şăineanu, *icioglan* (tc. *ič oglany*) însemna „copil de casă sau paj la Sultanii turci şi

la Domnii români” (438, p. 301). În prima jumătate a secolului al XIX-lea, pentru Iordache Golescu, termenul se traducea prin „băiat folosit ca partener de pederastie” (*Condica limbii rumâneşti*, cca 1832) (439, p. 551). La acelaşi tip de „dragoste turcească” face aluzie şi Alecu Beldiman în poemul său privind zavera din 1821:

Un pruncar aşa în oaste ce dracu ar fi lucrat?

Ştiu că dacă-l prindea turcii prea mult s-ar fi bucurat (*Tragodia Moldovei, întâmplare după răzvrătirea grecilor*, 1821).

Într-adevăr, când armata turcă a intervenit în 1821 pentru a îneca în sânge zavera declanşată de Eteria grecească în Moldova, soldaţii turci s-au dedat la „nenumărate răpiri şi siluiri” hetero- şi homosexuale. „Nu trecea noapte în Ieşi fără siluiri de femei, de fete, de băieţi, de bărbaţi”, a rezumat Radu Rosetti poveştile „auzite de la alţii”. De altfel, Rosetti a descris cu amănunte cum, mai ales *beşlegele* din armata turcă (tc. *beşli-aga* = „căpitan de călăreţi”), răpeau sute de adolescenţi frumoşi, de vreo treisprezece ani, îi „turceau” (îi converteau la islamism), îi necinsteau şi îi luau cu ei în Turcia (33, pp. 111-112).

*

Din acest inventar de „păcătoşi” sancţionabili cu moartea nu lipseau nici lesbienele. Vezi, în „motivelnicul” lui Stith Thompson, motivul mito-folcloric *T462. Lesbian love* („Iubire lesbiană”) (1, p. 387). Totuşi, „după voia judecătorului” român de la jumătatea secolului al XVII-lea, femeile „frecangioaice” (cum erau numite în Europa Occidentală) (671, p. 273) puteau fi lăsate în viaţă:

Oricare muiare va meşteşugi de va merge la altă muiare, ca un bărbat, cu meşteşuguri ca acelea, […] şi frecându-se eale acolo de va arunca sămânţa una la alta, ce să zice de vor face acel lucru desăvârşit să se stâmpere de poftă, atunce pre amândoao le omoară; iară de nu vor face lucrul deplin, atunce se vor certa mai uşor, după voia judecătoriului (*Îndreptarea legii*, 1652) (416, p. 304; 419, p. 495).

Relaţiile sexuale safice erau percepute (atunci când

erau abordate, adică mai rar) ca fiind „masturbări reciproce”. Într-o lume a bărbaţilor, acte sexuale propriu-zise erau considerate numai cele care presupuneau penetrarea falusului, adică relaţiile heterosexuale, cele homosexuale masculine şi cele zoofile. Relaţiile lesbiene intrau în această categorie doar atunci când presupuneau folosirea unui instrument falic (671, pp. 273-275). În textele veterotestamentare, homosexualitatea (dar numai cea practicată de bărbaţi) este sancţionată foarte sever, cu moartea:

Dacă cineva se va culca cu un bărbat cum s-ar culca cu o femeie, amândoi au făptuit o urâciune. Să fie pedepsiţi cu moartea, căci sunt vinovaţi (*Leviticul* XX, 13 şi XVIII, 22) (90, pp. 388 şi 380).

Textele talmudice reiterează această poziţie tranşantă. În general, se aplică regula: „încalcă legea, dar nu muri” (*yaavor u-val yehareg*). Sunt trei situaţii de excepţie (idolatrie, vărsare de sânge şi relaţii sexuale ilicite) în care se aplică regula opusă: „mori, dar nu încălca legea” (*yehareg u-val ya’avor*) (533, p. 212).

Având în vedere cele spuse mai sus, nu este surprinzător faptul că lesbianismul este ignorat ca fenomen sexual în Vechiul Testament. Abia în Noul Testament, în *Epistola apostolului Pavel către romani*, se fac referiri la pedepsirea – în aceeaşi măsură – a homosexualităţii practicate atât de bărbaţi, cât şi de femei:

Dumnezeu i-a năpustit [pe păgâni] unor patimi de ocară, căci la ei femeile au schimbat fireasca întrebuinţare în cea împotriva firii. Aşişderea şi bărbaţii, lăsând întrebuinţarea firească a femeii, s’au aprins în pofta lor, unii pentru alţii, bărbaţi cu bărbaţi, săvârşind ruşinea şi luând în trupul lor răsplata cuvenită rătăcirii lor (*Romani* I, 26-27).

Pentru exploziva emancipare a femeilor în perioada interbelică, pentru liberalizarea mentalităţilor sexuale şi chiar pentru practicarea lesbianismului în proza românească din epocă, vezi câteva pagini inspirate semnate de Adriana Babeţi în recenta ei carte (44, pp. 238-

253).

*

Se ştie că relaţiile homosexuale masculine (sau feminine) apar adesea în situaţii de recluziune prelungită, de vieţuire în izolare în anturajul exclusiv al bărbaţilor (sau al femeilor). Antropologul Victor Săhleanu îi numea „pseudohomosexuali" pe cei care „se folosesc sexual de indivizii de acelaşi sex din lipsa persoanelor de sex contrar (deţinuţii etc.)" (437, p. 132). Cu alte cuvinte, ar fi vorba de cei cu înclinaţii homosexuale dobândite, şi nu înnăscute. De regulă, militarii (pentru homosexualitatea în armata nazistă, vezi 709), marinarii, puşcăriaşii, elevii din internate şi orfelinate, ciobanii şi călugării sunt, prin natura vieţii lor izolate, predispuşi la astfel de relaţii. În această categorie ar trebui să includ şi femeile ostaşilor plecaţi la războaie îndelungate. Cu alte cuvinte, nu numai militarii erau înclinaţi spre acţini homosexuale, ci şi femeile rămase singure acasă. În comedia *Lysistrata* (secolul al V-lea î.e.n.), Aristofan se referă la relaţiile lesbiene dintre soţiile soldaţilor atenieni şi spartani plecaţi de luni de zile la războiul peloponeziac: „Greu iaste ca să să culce fămeile sângure, făr' de mătărângă" (*Lysistrata* IV, 141) (518).

În ceea ce priveşte viciile practicate de călugării din mânăstirile aflate în bazinul mediteraneean în Antichitatea târzie, un cuvânt greu de spus are teologul Ioan Cassian (cca 360-435), având în vedere experienţa lui în viaţa monastică din epocă. El a admis că, în spaţiul de recluziune monahală, acţionează cel puţin trei forme de desfrânare: „împreunarea neîngăduită" (homosexualitatea), „masturbarea", „erecţia şi ejacularea involuntară" (vise erotice urmate de poluţie) (*Collationes* XII, 3) (440, p. 135). Pentru „sodomia" practicată în spaţiul mânăstiresc din ţările române, vezi *infra*, 33. „ «Dreptul» stareţului".

*

Referitor la soarta dramatică a homosexualilor în închisorile comuniste (şi şantajarea lor cu detenţia pentru

a deveni colaboratori ai Securităţii), vezi cartea publicată de Florin Buhuceanu (*HomoIstorii. Ieşirea din invizibilitate*, 2011) (435, pp. 17-24). Pentru relaţii homosexuale practicate în detenţie este simptomatic faptul că regizorul Şerban Marinescu a simţit nevoia să introducă în filmul *Cel mai iubit dintre pământeni* (1992) o secvenţă care nu există în cartea omonimă a lui Marin Preda, apărută în 1980. În universul concentraţionar românesc din anii 1950, tânărul intelectual Victor Petrini – protagonistul romanului şi al filmului – este violat în închisoare de un alt deţinut, pe care îl ucide.

Pentru modul în care se oglindeşte în literatura română homosexualitatea practicată în spaţiul recluziunii, un roman trebuie neapărat amintit: *Zahei orbul*, scris de Vasile Voiculescu în anii 1947-1958 (înainte ca el însuşi să fie deţinut politic în perioada 1958-1962). În capitolul „Ocna” (un text amplu de cca 80 de pagini) este descris nu vreun caz izolat de homosexualitate, ci un întreg mecanism de selectare, seducere, distribuire, păstrare şi răsplătire a „ţiitoarelor” masculine în ocna românească. Este un adevărat „tratat” de supravieţuire (homo) sexuală într-o societate subterană, complet diferită de cea de afară. O societate pusă în mişcare de legi (sexuale, morale, biologice chiar) complet diferite:

Noi ocnaşii trăim împerecheaţi […]. Adică bărbat cu bărbat, cum trăiesc afară, în lume, bărbatul cu femeia lui (101, p. 312).

Singurul puşcăriaş care reuşeşte să rămână în afara acestei alegorice Sodome este protagonistul romanului, orbul Zahei, cu toate că întreaga comunitate de „vieţaşi” (deţinuţi condamnaţi la ocnă „pe viaţă”) încearcă să-l pervertească, fie prin seducţia practicată de unii ortaci (Mânza, Gambeta ş.a.), fie chiar prin siluire.

Evident, capul recunoscut al comunităţii de ocnaşi („ocnaşul alfa”) beneficiază de anumite privilegii sexuale. Nu întâmplător, el este poreclit Boeru. Acesta se bucură, aşa-zicând, de „dreptul” Boer-ului (vezi *infra*, 28. „ «Dreptul» boierului asupra roabelor ţigănci”). El are

dreptul să-şi selecteze „iubitele” şi chiar să-şi compună un harem de tineri puşcăriaşi. Boeru beneficiază de un fel de *ius primae noctis*, având dreptul să-i „dezvirgineze” pe novici. El îşi organizează în ocnă „căsătorii” homosexuale (precum cea cu ocnaşul Giugiuc), cu ceremonii nupţiale imitate până în cele mai mici detalii: popă, cununie, pirostrii de tablă, naş, costume improvizate, chef mare etc.

Nuntă ca toate nunţile… cu popă şi cununie. Băiatul [Giugiuc] nu primeşte altfel! Destul l-a înşelat şi l-a nenorocit măgarul dintâi… Acum vrea în regulă (101, p. 337).

Un personaj al lui Geo Bogza, Mandruli pederastu’, cel întemniţat în „închisoarea de hoţi din Doftana”, este creionat de poet mai schematic. Un mic oportunist, o cocotă masculină, care se culcă pentru bani cu deţinuţii:

Acum, nu de pervers, ci din spirit de negustorie
Trăia [Mandruli] pentru doi poli cu fiecare [deţinut]
Şi-şi făcea planul să deschidă o bodegă la liberare (146, p. 58).

Poreclele „iubitelor” masculine nu sunt nici ele întâmplătoare. Precum în cazul domnitorului muntean din secolul al XV-lea Radu „cel Frumos”, aşa cum am văzut ceva mai sus. Bogzianul Mandruli este o „mândruţă” masculină, o „mândreţe” de băiat, un flăcău *mândru*, adică – din slavă – „frumos, chipeş, drag, iubit”. La fel este porecla „miresei” masculine Giugiuc din romanul lui Vasile Voiculescu. Numele lui provine din turcescul *giugiuc* („drăguţ, frumos, arătos”), care este înrudit cu infantilul *gigea* şi cu verbul *a giugiuli* („a alinta, a mângâia”) (439, pp. 368, 370).

Împerecheri (ne) îngăduite

Revenind la epoca în care boieroaica Ruxandra Balş îşi compunea jalba de divorţ, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, practicile erotice „nefireşti”, „neîngăduite” sau „păgâneşti” erau motive clare de despărţire conjugală. O jalbă de divorţ din 1839, de exemplu, semnată de o oarecare Catinca din Iaşi, era însoţită de o mărturie a vecinilor, care confirmau că „bărbată-său nu urmează a

merge la patul său ca la o fimei [e]”, ci că se culca cu ea „dobitoceşte, prin necăzutul [= neîngăduitul] loc” (305, p. 97). Ne putem întreba de unde ştiau martorii astfel de detalii intime din iatacul vecinilor. În orice caz, relaţiile sexuale anale erau considerate „nu fireşti, dar păgâneşti cu sodomie”, după cum se plângea o reclamantă în anul 1834:

Sâmbăta sara, înaintea duminicii Floriilor, a venit [împricinatul] băut, au apucat pe fiică-me la trudă şi nu fireşti, dar păgâneşti cu sodomie, mârşăvind-o, că era şi bolnav de frenţie [= sifilis], până a iszbutit ea a striga (305, p. 85).

O altă petiţionară declara în scris că pârâtul, soţul ei, i-a cerut „să nu-l spuie la nimeni de caznele ce-i făcea noaptea” (131, p. 381). Un simptom că cel puţin unii oameni aveau habar de interdicţiile sexuale de natură religioasă şi juridică. Astăzi, acuzatul ar fi fost încadrat la „infracţiune contra înfăptuirii justiţiei” prin „influenţarea unui martor”.

Evident, având în vedere „dominaţia” bărbatului, cele „pângărite” şi „căznite” sexual erau mai ales femeile. Totuşi, jalbe de divorţ similare depuneau şi sóţii – e drept, mult mai rar –, cerând şi ei „carte de despărţeală de curvie”. În 1836, de pildă, un oarecare Nicolae din Iaşi solicita Dicasteriei să îl despartă de soţia sa, Marghioala, o armeancă, o creştină monofizită trecută la creştinism ortodox. Printre altele, Marghioala îi pretindea să facă sex oral. După ce – pentru a capta bunăvoinţa prelaţilor – el a subliniat condiţia ei de convertită (deci de „străină”, se subînţelege, cu năravuri ciudate, alogene), Nicolae s-a plâns că e supus la „mârşave lucruri”, ea „făcându-l să o sărute în părţâle ascunse” (305, p. 100). Chiar şi beizadeaua Grigore Suţu se plângea în 1843 că nevastă-sa îl supunea la „purtări nesuferite”. Purtări sexuale atât de „nesuferite”, încât prinţul Suţu considera că „nu îi sunt iertate a le pune pe hârtie”.

Este relativ ciudat faptul că găsim astfel de comportamente erotice „nefireşti” consemnate anume în

„jalbe de divorţ”. Raporturile sexuale din cadrul căsătoriei erau (şi sunt) de regulă unele „fireşti”. Repetiţia, obişnuinţa, previzibilitatea, într-un cuvânt rutina relaţiilor sexuale dintre soţi atenuează curiozitatea erotică, limitează voluptatea şi restrâng gustul pentru experimente. „Căsătoria – remarcă erotologul Georges Bataille – este înainte de toate cadrul sexualităţii licite” (267, p. 108). Poate că eliminarea (sau atenuarea) pudorii dintre cei doi parteneri „liciţi” încurajează uneori raporturile intime „ilicite”.

*

Reluând problema „dominaţiei sexuale exercitate de bărbat asupra femeii”, să spunem că la presupusa „dominaţie naturală” a femeii de către bărbat se adaugă „dominaţia culturală” (în sensul larg, antropologic, al termenului *cultură*). Fie şi numai dacă am lua în considerare poziţia „superioară”, de deasupra, a bărbatului în timp ce întreţine relaţii sexuale cu femeia.

Toate animalele se împerechează „faţă-n spate”. Oamenii sunt singurele fiinţe din natură care se împerechează „faţă-n faţă” (lucru posibil datorită poziţiei verticale a lui *Homo sapiens*), ceea ce produce o senzualitate mult mărită: contact vizual reciproc, sărut reciproc, îmbrăţişare reciprocă etc.

Acest tip de împreunare sexuală (faţă-n faţă) este posibil doar la oameni şi pentru că doar aceştia, dintre toate fiinţele, pot sta culcaţi pe spate. Toate celelalte vietăţi pot sta doar pe burtă sau pe o parte. Acest fapt a fost subliniat şi de enciclopedistul Evului Mediu timpuriu Isidor de Sevilla (*Etymologiae* XI, 92), în jurul anului 600: „Doar omul e în stare [să stea pe spate]. Căci animalele fără grai stau întinse fie pe burtă, fie pe o parte” (642, p. 75).

Diferenţa dintre cele două tipuri de acuplare este atât de flagrantă, încât a fost necesară o explicaţie, o justificare, dacă nu biologică, cel puţin mitologică. *Mitul genezei erosului* a fost povestit de Aristofan, de data aceasta un personaj dintr-un dialog al lui Platon

(*Banchetul sau despre amor* 189d-193e). „Mai de mult, natura omului nu era cum este azi, ci cu totul alta.” Corpul uman era androgin, „câte o parte din bărbat şi din femeie”, „şi era de o înfăţişare rotundă”. Zeus îl tăie în două, „cum ai tăia o plăticǎ”, şi „strămută în faţă organele creatoare [= genitale], căci pân-aci androginii le aveau în partea din afară”. „Fiecare jumătate dorea să se alipească celeilalte jumătăţi. Când se întâlneau [bărbatul cu femeia], se prindeau în braţe şi se strângeau atât de tare, că-n dorul lor de contopire uitau şi de mâncare şi de tot. […] Iată, de atunci este împlântat în oameni amorul unora către alţii! Eros este cel ce împreunează frânturile vechii naturi; el îşi dă osteneala să facă din două fiinţe [din nou] una singură” (519, pp. 99-101).

Voltaire a punctat avantajele senzuale ale împerecherii oamenilor: „Niciun alt animal, în afară de tine [omule], nu cunoaşte îmbrăţişările; întreg corpul tău e sensibil; buzele tale, mai cu seamă, se bucură de o voluptate pe care nimic nu o oboseşte, şi această plăcere nu aparţine decât speciei tale” (*Dictionnaire philosophique*, 1764) (280, p. 33). Iubindu-se „faţă-n faţă”, cele două trupuri umane se cuprind reciproc în braţe, formând practic un singur corp în extaz erotic, „o fiinţă stranie cu două funduri”, cum se exprimă ironic Shakespeare: *A beast with two backs* (*Othelo*, actul I, scena 1, 127).

*

Ţiganca Safta, de pildă, una dintre protagonistele unui roman al lui G.M. Zamfirescu (*Maidanul cu dragoste*, 1933), le întreabă pe fetele din mahala cum le iubeşte partenerul fiecăreia, „ca un bărbat sau ca un ţap” (135, I, p. 213). Este aici o trimitere explicită la modul de acuplare al animalelor, dar şi una aluzivă la modul în care vrăjitoarele pretindeau că sunt penetrate, prin orificiul anal, de Demonul-ţap. În iconografia Judecăţii de Apoi din spaţiul românesc, femeile fermecătoare şi desfrânate sunt reprezentate în diverse raporturi sexuale cu dracii: „[Muere] kare kurveşte ku Draku”, „Muerea curvă

[călărită de diavol]” etc. (111, pp. 458-467). De regulă, dracul este reprezentat călare pe spatele femeii. De unde zicala populară: „Femeia/baba e calul dracului”.

Europa (iudeo-) creştină a adoptat o imagine a Diavolului care, în mod paradoxal, nu a preluat trăsături din mitologia iudaică, ci din cea greacă. Demonul (*daimon*-ul) european este legat „biologic” (jumătate ţap – jumătate om) şi „caracterologic” (lubric, obscen, pluriform, fascinant) de zeul-ţap Dionysos şi de daimonii caprini din anturajul său: Pan, Faun, Silen, Priap etc. În treacăt fie spus, prozatorul Felix Aderca, într-un roman erotic (*Zeul iubirii – Ţapul*, 1927), vorbeşte despre „Zeul, Ţapul frenetic din noi [care] îşi schimbă măştile lui voluptuoase şi tragice”, despre „Zeul meu, atotputernicul, atotstăpânitorul Dionysos” şi despre „instinctul lui Dionysos, zeul cu picioare de ţap” (420, pp. 112, 149, 169).

Într-un vechi text din secolul al IV-lea e.n., în limba greacă, *Testamentul lui Solomon*, demonul numit *Pterodrakon* („Balaurul înaripat”), din anturajul „căpeteniei demonilor” Belzebul (Baal-Zebub), îşi descrie singur *modus operandi* sexual – penetrarea anală:

Mă duc la ele [= la femei] ca un duh înaripat şi mă unesc cu ele pe la spate. […] Niciun bărbat nu poate îndura aşa ceva, şi chiar şi femeia ţipă de durere (298, p. 92).

Revenind la romanul *Maidanul cu dragoste*, G.M. Zamfirescu descrie un act de o violenţă extremă (siluire, sodomizare, „dezvirginare anală” a unei prostituate de mahala). Un act brutal, menit să o umilească pe femeie, să o degradeze:

[Hamalul] Gore, însă, o trântise [pe Sultana], frântă pe marginea patului, cu faţa în jos şi se prăbuşise peste ea, ca un munte. Amuţită de surpriză şi nepricepând încă bine ce intenţii are hamalul, fata făcuse un efort să desfacă picioarele, să-i ofere fructul trupului. Dar mâna bărbatului căuta, tremurând, între formele două şi egal rotunde ale spatelui, locul vecin şi virgin. Sultana simţise, în trupul ce se sbătuse o clipă, neputincios, sub povara brutei, o

usturime atroce şi n'a mai avut putere să ţipe. Ochii, înţepaţi cu ace parcă, se umpluseră de lacrimi… (135, II, p. 184).

Poate că hamalul Gore – cu obiceiuri erotice nerafinate, de om simplu – deprinsese astfel de perversiuni sexuale de la nevastă-sa, de la ţiganca Safta, la rândul ei o femeie de moravuri uşoare. De la ea învăţase Gore să se supună „tuturor capriciilor şi atitudinilor erotice impuse de fantezia deşuchiată a fostei profesioniste" (135, II, p. 204).

*

Penetrarea anală a femeii a fost strict interzisă de-a lungul timpului. În secolul al II-lea e.n., pentru Artemidor din Efes postura sexuală „conformă cu legea" (*kata nomon*) era cea cu bărbatul deasupra, faţă în faţă cu femeia. Toate celelalte poziţii erotice (*de figuris Veneris*) erau considerate fie „contrare cu legea" (*para nomon*), fie „contrare naturii" (*para physin*) (*Carte de tălmăcire a viselor* I, 78-80) (413, pp. 91-100).

Conform autorităţilor ecleziastice din Europa Occidentală, actul sexual trebuia să aibă loc doar în poziţia cuvenită (*in debito modo*) şi doar în orificiul cuvenit (*in debito vaso*), fiind interzise raporturile sexuale anale şi orale (126, II, p. 216). În ceea ce priveşte „poziţiile necuvenite", era interzisă – printre altele – şi împerecherea dorsală, adică penetrarea femeii în vagin, dar „pe la spate" (*a tergo*). Cu alte cuvinte, nu era permisă împreunarea „precum animalele" (*bestialiter*) sau „precum câinii" (*more canum*). Episcopul creştin Burchard de Worms (cca 950-1025) a formulat interdicţia acestui grav păcat în colecţiile sale de penitenţe, în penitenţialul intitulat *Collectarium canonum*:

Cu soaţa ta sau cu altă femeie împreunatu-te-ai pe la spate, cum fac câinii? Dacă ai făcut-o, vei ispăşi prin zece zile [de post] doar cu pâine şi apă (95, p. 41).

În schimb, misoginul marchiz de Sade recomanda împerecherea cu femeile „precum cu câinii", pentru că destinul femeii „este asemeni căţelei" (*Filosofia în budoar*, 1795). Sodomizarea (penetrarea anală) era şi ea

recomandată, după cum se adresează unei femei un personaj libertin al lui Sade, un *alter ego* al marchizului:

În general, faceţi-o cât mai puţin prin faţă; amintiţi-vă că acest organ infect [= vaginul] pe care natura l-a format delirând e cel care dezgustă cel mai mult (*Cele o sută douăzeci de zile ale Sodomei*, 1785) (113, pp. 115-116).

Poeziile licenţioase ale lui Mihai Eminescu sunt cât se poate de expresive în acest sens. Nimic degradant la poziţia sexuală „faţă-n spate". Doar o îmbogăţire a „momentelor dulci" ale împerecherii, folosind însă din plin expresivitatea frustă şi impudică a „cântecelor de lume", preluată din literatura deocheată populară, lăutărească sau antonpannescă:

Ia te dă cu curu-ncoace
Ca să caut ce îmi place,
Pleacă-mi-te-n jos aci
Rochia ta s-o ridic,
Rochie, cămaşa, poală,
Ca la cur să-mi rămâi goală. […]
Ia te-ntoarce, te crăcană
Şi te-nfige ici, puicană (185, pp. 1014-1015).

Fiind vorba de acuplări „pe la spate" ale oamenilor, „precum câinii" (lat. *more canum*; engl. *doggy style*), este normal ca ele să trezească curiozitatea câinilor, martori involuntari, şi să-i excite. Ca într-o poezie semnată de Emil Brumaru, într-un ciclu (*Povestea boiernaşului de ţară şi a fecioarei…*, 2008) în care poetul ieşean aduce omagii nu doar lui Villon, marchizului de Sade, lui Baudelaire şi Apollinaire, dar şi lui Anton Pann şi Costache Conachi:

Arată-mi curul mare-n ganguri sumbre
Şi lasă-mă, priviţi de câini, să-l fut
În găurica ce-ţi clipeşte-ocult
A dor smintit printre lumini şi umbre (451, p. 234).

Femeia deasupra bărbatului

În spaţiul dominat de doctrinele iudeo-creştine, însăşi dorinţa sexuală (nedublată de intenţia procreării) era considerată „păcătoasă", fiind o reiterare a biblicului

„păcat originar”. Se spune că, la anumiţi evrei ultraortodocşi, bărbatul şi femeia care făceau dragoste puneau un cearşaf între ei, pentru a limita contactele senzuale ale partenerilor. Cearşaful era prevăzut cu o gaură în dreptul organelor genitale, pentru a permite totuşi acuplarea. În discursul creştin, cel de după mesajele epistolare ale Sfântului apostol Pavel, voluptatea erotică trebuia reglementată, reprimată şi înfrânată. Corpul trebuia disciplinat şi, la limită, mortificat. Raporturile sexuale erau admise de Sf. Pavel doar ca un remediu împotriva „neînfrânării”:

E bine pentru om [= bărbat] să nu se atingă de femeie. Dar, ca pază împotriva desfrânărilor, fiecare bărbat să-şi aibă femeia lui şi fiecare femeie să-şi aibă bărbatul ei (*1 Corinteni* VII, 1-2).

Cu alte cuvinte, actul sexual e rău prin definiţie, dar desfrânarea sălbatică provocată de abstinenţa sexuală este şi mai rea. Altfel spus, chiar şi actul sexual „normal” era considerat un păcat, dar un păcat mai mic, un rău acceptat pentru a evita păcate mai mari, „anormale” („ca pază împotriva desfrânărilor”). Astfel de sentinţe morale („pentru [ca] să nu fie curvie, fieşcare bărbat să aibă muiarea sa”) au fost preluate de cultura bizantină prin florilegii de tip *Albina* (*Melissa*), alcătuite în secolul al XI-lea şi traduse apoi în română în secolul al XVII-lea de un episcop, Mitrofan al Huşilor (186, pp. 28-29).

Dimpotrivă, în civilizaţiile non-iudeo-creştine libertăţile erotice, inclusiv postúrile sexuale permise, erau mult mai multe. În tradiţia vedică, de pildă, toate poziţiile sexuale, „artificiale” sau „naturale”, nu numai că nu erau interzise, ci erau chiar încurajate. Creativitatea erotică era stimulată în toate felurile, prin texte scrise, prin ilustraţii sau prin imagini sculpturale din temple. Iată un scurt pasaj din lucrarea *Kama Sutra* (secolul al V-lea e.n.) a filosofului indian Vātsyāyana:

Un om înţelept trebuie să inventeze noi modalităţi de a obţine plăcerea [erotică], inspirându-se din acuplarea animalelor sălbatice şi domestice, ca şi a păsărilor (113, p.

170).

Pentru civilizaţia precreştină, voi face apel la poetul erotolog Ovidiu. Poziţiile sexuale care pot fi adoptate depind doar de constituţia naturală a celor doi parteneri. În rest, nicio oprelişte: „În funcţie de fizicul vostru, luaţi o poziţie sau alta. […] Există o mie de feluri de a gusta plăcerile Venerei”, statuează Ovidiu în *Ars amandi* (95, p. 175).

În ceea ce priveşte civilizaţia asiro-babiloniană din mileniul I î.e.n., situaţia era ceva mai complicată. Toate postúrile sexuale posibile erau, în principiu, permise. Bărbatul putea să practice relaţii homosexuale şi putea să adopte diferite poziţii în timpul relaţiilor heterosexuale: „în picioare”, „pe un scaun”, „de-a curmezişul patului sau al partenerei”. El putea să o penetreze pe aceasta „pe la spate”, putea să o „sodomizeze” sau se putea lăsa „călărit de ea” (327, p. 22). Dar toate acestea aveau un preţ. Bărbatul trebuia să ştie la ce se expune. Practicarea relaţiilor sexuale în astfel de „poziţii neobişnuite” nu era interzisă, dar – de regulă – nici nu era privită cu ochi buni. De exemplu, având în vedere poziţia dominantă a bărbatului în societate, postura femeii deasupra partenerului în timpul împerecherii era considerată de rău augur. Se considera că această poziţie sexuală îi confiscă bărbatului virilitatea. Era percepută ca o formă de emasculare:

Dacă [în timpul împerecherii] femeia va sta deasupra bărbatului, ea va lua vigoarea acestuia; timp de o lună el nu va beneficia de zeul personal (333, p. 465).

În creştinism, era considerată „păcătoasă” şi deci prohibită poziţia sexuală „faţă în faţă”, dar cu femeia deasupra bărbatului. Acesta din urmă putea să o posede pe femeie chiar şi „de-a-n picioarelea” sau cu ea aşezată „pe o mesuţă naltă” (vorba lui Eminescu, în proza neterminată *Amalia*) (***336***), ba chiar „la muchea patului” şi „cu picioarele de-a umere” (vorba lui Creangă, în *Povestea lui Ionică cel prost*) (335, p. 22), sau chiar „cu picioruşe goale/ Pe umere”, „cu cracii pe umeri” şi „în poziţii fel de fel”

(vorba lui Emil Brumaru, în poeziile sale erotice din 2008) (451, pp. 233, 264, 277). Cu alte cuvinte, bărbatul putea să o posede pe femeie oricum, în orice postură, cu condiţia să nu stea într-o poziţie chipurile degradantă pentru el, şi anume culcat sub ea.

O excepţie totuşi o reprezenta situaţia în care femeia era însărcinată şi deci nu putea fizic să-l suporte pe bărbat deasupra pântecelui ei. O ştia şi François Villon, la jumătatea secolului al XV-lea:

Gravida mă încalecă de zor;
Saltă-nfundat; mujdei parcă m-ar vrea;
De-atâta preacurvit mi-i să nu mor (454, p. 147).

*

Demonul feminin omnipotent din punct de vedere sexual, Fata Pădurii, este un *sucub* din mitologia populară românească (mai ales cea pastorală), care îl agresează sexual pe bărbat. Suntem în zona religiilor „păgâne” (lat. *paganus* = „ţăran”), a credinţelor religioase „ţărăneşti”, pre- şi noncreştine:

Pă-alţi-n braţă-i lua
Şî atâta-i săruta,
Până când îi omora (102, p. 110).

Fata Pădurii este imaginată ca o femeie frumoasă, complet goală, „cu păr lung şî despletit”. Este un sucub care însă nu corespunde înţelesului etimologic al termenului. Pe când în latină *succubare* înseamnă „a fi culcat sub, dedesubt”, Fata Pădurii este cea care îl „călăreşte” şi îl „tăvăleşte” pe băiat. Cu alte cuvinte, ea nu se culcă *dedesubt*, ci *deasupra* flăcăului pe care îl găseşte dormind noaptea în afara hotarului satului:

Doi oameni dorm lângă foc. Fata Pădurii s-a culcat peste unul dintre ei;

sau:

Fata Pădurii îl drăgosteşte pe om aşa cum drăgosteşte orice om [= bărbat] pe femeie.

Statutul sexual dominant al acestei demoniţe silvestre, al acestei „vâlve a pădurii” o face să capete unele trăsături fizice masculine, să arate mai „bărbătoasă” şi să

fie „un pulău de femeie”, cum zicea o ţărancă din Maramureş (99, pp. 17, 55, 57, 65).

Sunt câteva asemănări formale cu zeiţa indiană Kālī, „cea neagră”, prima dintre cele zece divinităţi tantrice, *Mahāvidyās*. Şi Kālī este reprezentată ca o femeie goală, cu părul lung şi despletit în vânt, care se aşază sau se culcă întotdeauna deasupra consortului ei (639, p. 83).

*

Printre poeziile licenţioase scrise (dar nepublicate) de Mihai Eminescu pe la 1876, destule descriu anume acest tip de postură dominantă a fetei. În aceste cazuri, femeia preia iniţiativa sexuală, stând *deasupra* bărbatului:

Şezi [fată] călare drept în dop
Şi să mergem în galop (185, pp. 1014);

sau:

Fata mare stă călare
Pe o pulă lată-n spinare
Şi se vaită şi se plânge
Vai de ea că nu-i ajunge
Şi se plânge şi se vaită
Vai de ea că nu-i mai lată (185, p. 1018).

Folosirea de către poet a unei terminologii cu trimitere expresă la „călărirea” băiatului de către fată (înfăţişată ca nesăţioasă) o prezintă pe aceasta ca având o poziţie dominantă în raport cu partenerul ei sexual. De regulă însă, în lirica populară erotică „mândra” stă *normal*. Ea este cea care stă „cu faţa-n sus”, sub flăcău, ca în acest fragment cules în 1949 într-un sat din judeţul Alba:

Haida, mândră, la pârău,
Să-ţ [i] aştern laibăru mnieu,
Să te pun cu faţa-n sus
Să-ţ [i] arăt un pui ghe urs.
Tu să numeri stelele,
Eu să dau cu şelele (102, pp. 128, 150).

Într-o lume *falocrată* (*puţocrată*, cum zic unele militante feministe din România pentru a arunca termenul în derizoriu), singura postură acceptată din punct de vedere religios, moral şi cultural, recomandată şi de

părinţii Bisericii, era cea clasică: „bărbatul deasupra femeii culcate pe spate” (134, p. 276; 440, pp. 135-139; 455, pp. 255-259; 456, p. 252). În acest fel, bărbatul ar deveni stăpân „pe întregul corp al însoţitoarei”, cum se exprimă Artemidor în secolul al II-lea e.n. (*Carte de tălmăcire a viselor* I, 79-80). El ar „deţine controlul” şi ar „poseda-o” pe femeie, la propriu şi la figurat. Faţă de partenera sa sexuală (şi socială), el ar fi elementul „dominant”, „activ”, „mobil”, „viguros” şi „penetrant”. El ar impune ritmul împreunării. Avem aici de-a face cu ceea ce Michel Foucault a numit „principiul izomorfismului” între poziţia socială şi cea sexuală a bărbatului şi a femeii (178, pp. 263, 322). Cu alte cuvinte, poziţia socială „superioară” a bărbatului faţă de femeie ar corespunde cu poziţia sexuală „superioară” a acestuia.

Sunt situaţii în care bărbatul nu are o atitudine dominantă şi virilă, când pătimeşte de ură-de-sine, când – chiar fără să sufere de invertire sexuală sau de transsexualism – simte totuşi că, în trupul său, „polul femeiesc e mai tare decât cel bărbătesc”. Este starea în care trăieşte şi se chinuie protagonistul „ambigen” din romanul lui Octav Şuluţiu (*Ambigen*, 1935). Pentru prozator, unul dintre simptomele specifice unei astfel de maladii psihice este limpede – în timpul împreunării sexuale, personajul va sta mereu, lipsit de iniţiativă, dedesubtul iubitei:

Ea mă strânge cu tot corpul şi mă ţine sub ea. Niciodată n’am fost eu deasupra… (430, p. 197).

Revenind la postura sexuală superioară a bărbatului „dominant”, se considera că anume această poziţie servea cel mai bine reproducerii umane (singurul scop acceptat al raportului sexual), sămânţa bărbatului având, chipurile, cele mai mari şanse de a ajunge în uter, la ovul. Celelalte poziţii (cele „necuvenite”) erau percepute ca fiind – ca în cazul biblicului Onan (*Geneza* XXXVIII, 9) – „fraude la adresa procreării” (178, p. 88). Şi Platon condamna iubirea între bărbaţi, considerând-o „o perversiune a naturii”, care îi face să ejaculeze „sămânţă sterilă” (*Legile* VIII, 841).

În fine, în mediile în care chiar şi actul sexual „normal” era considerat a fi păcătos (preoţimea catolică, spaţiul monahal etc.), împerecherea cu o fată aşezată deasupra bărbatului era considerată a fi de două ori mai păcătoasă. Păcatul devenea şi mai mare atunci când era înfăptuit de un „superior” ierarhic, de bătrânul conducător al mânăstirii, supus şi el dorinţei sexuale. Vorba cântecului popular: „Fată mare, moş bătrân/ Cere fetei măr din sân” (George Coşbuc, „Simboluri erotice în creaţiunile poporului român”, 1897) (421, p. 62).

Într-o poveste a lui Boccaccio (*Decameronul* I, 4), un tânăr călugăr benedictin din Lunigiana (la sud de Genova) păcătuieşte culcându-se cu o fată în chilia sa. El scapă de sancţiunea cuvenită pentru acest „greu păcat” demonstrând că bătrânul stareţ al mânăstirii a păcătuit şi mai grav cu aceeaşi fată:

[Stareţul] nu se urcă pe pieptul ei, ci o aşează pe ea deasupra; apoi îndelungată vreme se desfătă cu dânsa (51, I, p. 88).

*

Aşa cum rezultă din documentele de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, şi în spaţiul românesc astfel de postúri sexuale „păcătoase” (femeia deasupra bărbatului, femeia cu spatele la bărbat etc.) erau considerate „peste fire”, adică ne-fireşti. Preotul îl obliga pe bărbatul vinovat să promită că nu va mai face soţiei „cereri [sexuale] scârnave”, ci că va păstra „orânduiala cea obişnuită” (120, pp. 337-339; vezi şi pp. 158 ş.u.).

Dacă am încerca să găsim tâlcurile „culturale” ale unor asemenea interdicţii, am putea spune că este vorba de încălcarea unor reprezentări simbolice ale „dominaţiei masculine”, şi anume: 1) oamenii nu ar trebui să se împerecheze ca animalele pentru că ei ar fi superiori acestora şi 2) bărbatul nu ar trebui să stea dedesubtul femeii pentru că el ar fi superior acesteia. *Antropocraţie* dublată de *androcraţie*. Vorba ţăranului român: „Băiatu’ taie fata” (25, p. 57). O falsă superioritate, stabilită cultural încă de la nivelul Vechiului Testament, în

momentul zero al sexualităţii şi al „păcatului originar”:

Atrasă vei fi [Eva] după bărbatul tău şi el te va stăpâni (*Geneza* III, 16).

Avem, în acest verset biblic, izvorul cultural (şi cultual) al ideii inferiorităţii femeii, teză care a dominat (şi domină!) de milenii civilizaţia iudeo-creştină. Este sursa unei pseudoierarhii de gen bazate pe falsa superioritate a „primului sex” faţă de „al doilea sex”, în termenii scriitoarei feministe Simone de Beauvoir (*Le deuxième sexe*, 1949). În formularea veterotestamentară, femeia este „stăpânită” de bărbat. Un element doctrinar malign, preluat şi de creştinism prin vocea Sfântului apostol Pavel însuşi:

Femeile să se supună bărbaţilor lor ca Domnului. Pentru că bărbatul este capul femeii [= *vir est caput mulieris*] (*Efeseni* V, 22-23).

Din perspectivă iudeo-creştină, femeia este „supusă” şi „asuprită” de bărbat. Cei doi termeni indică nu doar discriminarea negativă a femeii, nu doar poziţia ierarhic superioară a bărbatului din punct de vedere social, dar sugerează în filigran şi poziţia superioară a acestuia din punct de vedere sexual: „Mâna-i stângă [a mirelui], sub capul meu, şi dreapta lui mă va cuprinde” (*Cântarea cântărilor* II, 6 şi VIII, 3) (423, pp. 600, 644). Pentru mentalitatea medievală europeană, „singura poziţie legitimă pentru concepere era aceea în care femeia stătea culcată, iar bărbatul se afla deasupra, atitudine care reproducea ierarhia sexelor” (671, p. 229). „A supune” femeia (lat. *sup-ponere*) înseamnă „a o sub-pune”, „a o pune dedesubt”, sub bărbat. În schimb, acesta din urmă o „asupreşte” pe femeie, stând „de-asupra” ei şi posedând-o, uneori cu de-a sila (slav. *sila* = „forţă”), siluind-o, forţând-o, violând-o.

În termenii cronicarului Grigore Ureche, priapicul domnitor al Moldovei Ştefan Rareş (1551-1552) „făciia asupreală” cu nevestele boierilor: „Nu răbda de muieri cu bărbaţi, nu era [u] fecioarele nebatjocurite, nu [erau] jupâneasile boierilor săi neasuprite” (418, p. 121). Într-o

jalbă depusă la Mitropolie în 1794, tânăra Uţa, o „fată de slugă domnească”, s-a plâns că holteiul clăcaş Dragomir (ambii dintr-un sat din judeţul Dâmboviţa) „au asuprit-o de i-au stricat fecioria” (406, p. 144).

În romanul *Calpuzanii*, scris de Silviu Angelescu, se iscă un întreg tărăboi interetnic atunci când un boiernaş român de la sfârşitul secolului al XVIII-lea este prins „în fapt” (în flagrant delict), „fiindu cu şălvarii lăsaţi”, întreţinând relaţii sexuale necuvenite cu juna „jidancă” Raşelica. Ea este „o copilă de numai ani vreo cinsprezece”, fiica jupânului cârciumar Moişă sin Bercului. Suntem în vremea domnitorului fanariot Nicolae Mavrogheni (1786-1790), o epocă refăcută minuţios de etnologul şi prozatorul Silviu Angelescu. Un tânăr boiernaş, pitarul Şerban Maimăduc, este gata să fie „judecat după Pravilă”, riscând „să-i taie gealatul mădularul vinovat în priveliştea târgului, c-aşa zicea la Pravilă pentru asemenea alunecări”.

Acolo-n beci – declară un martor ocular –, dumnealui, pitarul Şerbănică, au şezut opo, adică dedesubt, iară dânsa, Raşela lui Moişă ovreiul, au şezut iper, adică deasupra.

Postura „necuvenită” a celor doi parteneri sexuali este, de regulă, o circumstanţă agravantă. De data aceasta însă, poziţia fetei deasupra băiatului (gr. *hyper*) este o circumstanţă atenuantă. Este o probă că actul erotic a fost liber consimţit de ambele părţi, o dovadă că fapta s-a produs „cu voia ei [= a Raşelei], iară nu cu sila, nici cu vicleşuguri au tertipuri”.

Jidanca lui Moişă – conchide judecătorul –, dacă nu i-a fost cu voia, ce căuta adsupra pitarului? (428, pp. 50-53).

Simptomatic este faptul că, în 1987, tot acest pasaj a fost exclus de cenzura comunistă din prima ediţie a romanului (429). El a fost inclus abia în ediţiile cărţii de după 1989. Nu ştiu care subiect i-a deranjat mai mult pe cenzorii oficiali: aşa-zisa licenţiozitate a episodului respectiv sau apariţia „ovreilor” în scenă? În epoca de tristă amintire, ambele subiecte erau considerate tabu. O tabuizare motivată, chipurile, de considerente etice,

dublată de o alta, motivată de considerente etnice (vezi 69, pp. 41-46).

În mod aberant, poziţiile în care se produce împerecherea pot ajunge azi în aerul rarefiat al deciziei politice. Mai ales în Ucraina regimului autoritar al preşedintelui Viktor Ianukovici (2010-2014). De curând, în martie 2012, pentru a rezolva problema nivelului scăzut al natalităţii în Ucraina, unii deputaţi din Parlamentul de la Kiev au luat în discuţie interzicerea prin lege a unor poziţii sexuale considerate „nefertile” (424). Demografie *versus* democraţie, natalitate *versus* libertate.

Lilith – femeia răzvrătită sexual

În unele texte medievale, Eva este precedată de Lilith, un daimon mitologic feminin inspirat din legendele mesopotamiene şi din *Epopeea lui Ghilgameş* (vezi asiro-babilonianul *Līlītu*). Este vorba despre *Zohar* (*Cartea splendorii*), lucrare cabalistică apărută în Spania la sfârşitul secolului al XIII-lea, şi de un *midrash* la *Numeri* (*Numeri Rabba* XVI, 25), un comentariu compus în aceeaşi epocă, în secolul al XII-lea. Spre deosebire de Eva din Biblie, creată de Dumnezeu din coasta lui Adam şi supusă acestuia, Lilith din *Zohar* este creată – ca şi Adam – din ţărână, fiind egală cu partenerul ei masculin. De aceea ea refuză să facă dragoste stând *dedesubt*, cu Adam *deasupra* ei. Ea nu acceptă ca acesta să o „asuprească” (de la *a sta de-asupra*). Altfel spus, Lilith refuză să fie „supusă” (*sub-pusă*) de primul bărbat biblic:

Dumnezeu a creat-o pe Lilith, prima femeie, exact aşa cum l-a creat pe Adam […]. Adam şi Lilith n-au trăit niciodată în pace. Şi asta pentru că, atunci când el voia să se împerecheze cu ea, ea se simţea ofensată de poziţia culcată dedesubt pe care el i-o cerea. „De ce trebuie să stau culcată sub tine?”, întreba ea. „Şi eu am fost creată din ţărână şi, astfel, sunt egala ta.” Dat fiind că Adam a încercat să o supună cu forţa, Lilith, într-un acces de furie, rostind numele magic al lui Dumnezeu, s-a înălţat în aer şi l-a părăsit (422, p. 65).

Într-un recent *Dictionnaire amoureux du Judaïsme*

(2009), Jacques Attali a descris în mod inspirat această situaţie specială, creată de Lilith, o Evă rebelă:

Ea [= Lilith] e nemuritoare ca şi Adam şi pretinde să fie tratată pe toate planurile ca egalul său, în special în relaţiile lor sexuale, refuzând să facă dragoste [stând] sub el. Când bărbatul încearcă s-o supună şi o violează, ea fuge… (425, p. 152).

Imaginea lui Lilith, această primă femeie răzvrătită, care s-a opus de la bun început *androcraţiei* impuse de primul bărbat, a fost adoptată de feministe şi de lesbiene ca o eroină, ca o emblemă simbolică. Într-un fel, legenda lui Lilith a devenit, pentru unele militante şi pentru unii militanţi, un mit fondator al feminismului. Pentru Hyacinth Madondo, Lilith reprezintă „femeia eliberată, independentă, care se impune, fiind gata să conteste opiniile lui Adam şi să nu se supună în faţa lui Dumnezeu însuşi” (426, p. 100).

Ioan Petru Culianu a comentat mitul iudaic al relaţiei sexuale dintre Adam şi Lilith în contextul unui mitem gnostic: „Femeia din ceruri şi umbra ei”. Dar în acest mit gnostic nu apare motivul femeii primordiale care refuză să se culce sub bărbatul primordial. În tratatul din secolul al IV-lea (cca 330-340 e.n.) *Ipostaza Arhonţilor*, aflat în *Codexul* de la Nag Hammadi şi tradus din coptă în engleză de R. Aubrey Bullard, arhonţii demiurgului procreează cu umbra Sophiei („Femeia din ceruri”), culcându-se deasupra ei:

She placed her shadow, [an image] of her, under them. And they [= the archons] defiled [themselves] abominably… (427, pp. 125-128).

Un alt scenariu gnostic privind antropogeneza se află în cadrul mitologiei bogomile. El apare într-un text apocrif provenit din Bulgaria secolului al XI-lea, *Întrebările lui Ioan* (*Interrogatio Johannis*), singurul izvor direct referitor la bogomilism. Sathanas, demiurgul cel rău, îi face din lut, după chipul şi asemănarea sa, pe cei doi oameni primordiali, Adam şi Eva. Spre deosebire de mitul antropogonic veterotestamentar, bărbatul şi femeia sunt

creaţi în acelaşi timp, din acelaşi material şi în acelaşi mod. Pentru a-i însufleţi, Sathanas introduce în corpurile lor câte un înger. Întemniţaţi în cele două corpuri umane, îngerii sunt descumpăniţi şi se jelesc cu amărăciune, nu numai pentru că trupurile primordiale sunt – spre deosebire de cele ale îngerilor – muritoare, dar şi pentru că sunt diferite de corpurile îngerilor din punct de vedere sexual (*in divisis formis*; *dissimiles forma*).

Este un motiv mitic care nu apare deloc în antropogeneza biblică: stânjeneala şi neputinţa erotică la trecerea de la „biologia" asexuată a îngerilor la cea sexuată a oamenilor. Nu se mai pune întrebarea cine, dintre bărbat şi femeie, deţine poziţia dominantă în cadrul actului sexual, ci dacă actul sexual însuşi se poate împlini. Comentând mitologia gnostico-bogomilă, Ioan Petru Culianu glosează pe marginea acestui text apocrif următoarele:

Ei [= cei doi îngeri], care nu cunoşteau aceste ciudate deosebiri [sexuale], încearcă zadarnic să aibă raporturi sexuale la porunca lui Sathanas, căci, evident, „nu ştiau cum să înfăptuiască păcatul" [= *nesciebant facere peccatum*] (114, p. 292).

23. Împreunări sexuale silite

Violul – un „abuz uzual"

Georges Vigarello este un important sociolog francez care s-a specializat în domenii delicate şi adesea tabuizate precum sexualitatea, virilitatea, violul, frumuseţea, perceperea corpului (457) etc. El a avut inspiraţia să scrie şi să publice o carte despre „istoria violului" (*Histoire du viol: XVIe-XXe siècles*, 1998) (458). Sigur că nu este vorba de o istorie propriu-zisă a siluirii sexuale. Este analizată, mai degrabă, *istoria receptării violului*, din perspectivă religioasă, morală, juridică şi, în epoca modernă, civică. Este o cercetare de istorie a mentalităţilor în care ne interesează cum erau percepuţi de-a lungul secolelor bărbatul violator şi femeia violată; cum erau percepuţi şi cum percepeau legiuitorul şi judecătorul meniţi să-l

sancţioneze pe violator etc.

Cert este faptul că mulţimea actelor sexuale comise cu violenţă de bărbat este cel mai bun indicator al faptului că, într-o lume androcrată, bărbatul domina femeia la toate nivelurile. De-a lungul timpului, violul a fost considerat, dacă nu chiar un „drept” al bărbatului, un fel de „abuz uzual” (dacă nu chiar unul „firesc”) al acestuia. Actul sexual comis cu violenţă asupra femeii era o acţiune foarte uzuală în epoca premodernă. În schimb, plângerea (penală sau de altă natură) din partea ei era o acţiune foarte neuzuală. Ruşinea şi teama de oprobriul public o măcinau pe femeia siluită, la fel şi frica de puterea şi autoritatea bărbatului violator. Chiar şi azi (iulie 2015) un sondaj de opinie ne arată că 20% dintre români (deci unul din cinci) ştiu amănunte despre un viol concret, dar tac, fără să îndrăznească să-l reclame la poliţie.

Cum spuneam, depunerea unei „lăcrămaţii” era neobişnuită, având în vedere sentimentul că bărbatul era oarecum îndrituit să violeze femeia (şi zeii violează zeiţe, nu-i aşa?!). Studiind „sexualitatea în societatea românească” în zorii modernităţii (1750-1830), cercetătoarea Constanţa Vintilă-Ghiţulescu rezumă în câteva cuvinte situaţia:

Plângerile [de siluiri] sunt foarte puţine, cinci pe tot secolul, iar condamnările sunt şi mai puţine. De fapt, în toate cele cinci cazuri se ajunge la mici înţelegeri sau pur şi simplu la ignorarea acuzaţiilor (406, pp. 152-153).

Scriu aceste rânduri în iulie 2015, când toată societatea românească vuieşte despre actul de violenţă sexuală în grup (în haită) practicat, într-o localitate din judeţul Vaslui, de şapte tineri asupra unei eleve de 18 ani, Raluca, pe care au siluit-o până când a leşinat. Au stropit-o cu alcool pe faţă şi au violat-o din nou, până când fata a leşinat din nou. Apoi au abandonat-o undeva pe un câmp. Judecătorii au decis că tinerii (între 18 şi 28 de ani) pot fi cercetaţi în libertate, pe motivul că ei nu prezintă un pericol social. Procurorul nu a făcut recurs. Ce ar fi trebuit să facă cei şapte hăndrălăi (din satul Văleni, jud. Vaslui)

pentru ca să prezinte un pericol social?! Toată lumea (politicieni, jurnalişti, părinţi, vecini etc.) este mai mult sau mai puţin revoltată. Toţi îşi dau cu părerea. Mai toţi oamenii din satul Văleni (al violatorilor) cred că de vină este Raluca (din alt sat), pentru că, chipurile, i-ar fi provocat pe băieţi, nefiind nici ea „uşă de biserică”. Asta cu toate că primul violator a sechestrat-o şi i-a chemat pe toţi ceilalţi. Chiar şi o opinie aparent „echilibrată”, formulată de o ţărancă din localitatea respectivă, o învinovăţeşte şi pe eleva violată, împărţind „echitabil” responsabilităţile: „Or fi greşit şi ei…, o fi greşit şi ea…”.

În general, pe această „planetă a bărbaţilor”, oamenii cred (exprimându-şi sau nu opinia) că, dacă un bărbat violează o femeie, o face pentru că ea l-ar fi aţâţat erotic într-un fel sau altul (prin îmbrăcăminte, prin parfumul folosit, prin vorbe, prin gesturi, prin comportament etc.).

Acest tip de mentalitate populară nu este nici pe departe nou. Dau un singur exemplu banal. Cu vreo două secole în urmă (în 1828), cam în aceeaşi regiune a ţării (Târgu-Neamţ), o fată de 14 ani a fost violată de un mărunt comerciant. Făptaşul, „în dugheana sa amăgind-o [pe fată], i-au rădicat fecioriia”. Părinţii fetei s-au plâns la Mitropolia Moldovei, cerând ca bărbatul să ia fata violată de soţie. Era o prevedere a Pravilei referitoare (doar!) la violarea care implica dezvirginarea fetei: „Acela [= siluitorul deflorator] se va cununa cu dânsa să-i fie femeie [= nevastă]” (*Îndreptarea legii*, 1652) (131, p. 428). Susţinut de mulţi martori bărbaţi, amici de pahar cu acesta, violatorul a scăpat de sancţiune, luându-se în considerare, chipurile, „felul provocator al comportării victimei”, după cum rezumă istoricul Mihai-Răzvan Ungureanu (305, p. 100).

În noaptea dintre anii 2015 şi 2016, circa o mie de refugiaţi din Orientul Apropiat şi Africa de Nord au molestat sexual sute de fete şi femei în centrul oraşului german Köln. Câteva dintre ele au fost chiar violate. Această acţiune colectivă, fără precedent ca amploare în condiţii de pace, avea menirea de a-i umili pe germanii

care, veseli şi prosperi, celebrau Revelionul. Scandaloasă a fost declaraţia imamului de la o moschee din Köln: „Fetele [nemţoaice] sunt vinovate de incidentele de Anul Nou. Ele erau pe jumătate dezbrăcate şi purtau parfum. Nu este ieşit din comun ca bărbaţii să vrea să le atace. Să te îmbraci aşa e ca şi cum ai pune gaz pe foc", a declarat imamul pentru un canal de televiziune (677).

Într-un cunoscut text apocrif intitulat „Epistoliia Domnului nostru Isus Cristos" (sau „Legenda Duminicii"), într-o versiune românească din secolul al XVIII-lea, Isus Cristos descrie diverse pedepse groaznice trimise de El pentru păcatele oamenilor:

Pentru aceea am trimes asupra voastră limbi [= neamuri] reli şi păgâni, de v-au supt sângele vostru şi v-au prins şi v-au legat şi v-au robit şi de femeile şi de fetile voastre ş-au făcut râs (464, p. 153).

Semnificativ este faptul că sancţiunea violului se aplică femeilor, dar nu se referă la ele, ci exclusiv la bărbaţi. Ei vor fi cei umiliţi. Ei vor suferi cumplit pentru că nevestele şi fiicele lor vor fi siluite de neamurile de păgâni trimise de Isus. Cât despre suferinţele şi umilinţele îndurate de „femeile şi fetile" violate, acestea se pare că nu contau. Bărbatul era în centrul atenţiei, nu femeia. Trăim într-o lume în care istoria este „povestea lui" (*his story*), nu „povestea ei" (*her story*). De asemenea, în mentalitatea tradiţională şi în spaţiul creştin-ortodox se pare că nu contau nici siluitorii înşişi. În spaţiul românesc, în reprezentările literare sau iconografice ale păcătoşilor (inclusiv ale celor cu păcate sexuale) care sunt „munciţi" în „Râul de foc" al Iadului sunt prezente femeile care au „curvit şi priacurvit", dar nu apar şi violatorii (69, pp. 355 ş.u.). Păcatul era considerat prea mic şi, în plus, nu se ştia prea bine cui aparţinea: bărbatului violator sau femeii violate?

Constrângere vs consimţire

Elementele constitutive, esenţiale ale violului sunt constrângerea femeii, apelul la violenţă (sau la ameninţare), impunerea cu forţa a împreunării. „Cu sila şi

cu armele", cum scrie Dimitrie Cantemir (26, p. 216). Agresivitatea sexuală a bărbatului nu este întotdeauna motivată de neputinţa acestuia de a-şi ţine în frâu pornirile erotice. Uneori este vorba de o perversiune, de o devianţă sexuală: sunt bărbaţi care se excită (doar) dacă femeia opune rezistenţă, (doar) dacă actul sexual este dublat de violenţă.

În limba română, etimologia termenilor referitori la agresivitatea sexuală este explicită: *viol* (din lat. *violare* = „a recurge la violenţă"; intrat în română prin franceză) sau *siluire* (din slav. *sila* = „forţă"). „A face silă", ca în româna arhaică, se referă la folosirea forţei de către bărbatul violator şi, prin extensie semantică, la provocarea dezgustului (silei) femeii violate. „Jupânésile boierilor de la masa domnii sale le scotea, di le făcea silă", scria Grigore Ureche despre domnitorul Moldovei Iancu Sasul (1579-1582) (418, p. 171).

Violenţa sexuală apare descrisă şi în puţinele plângeri înaintate autorităţilor („la agie" sau „la Mitropolie") de către fetele siluite pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea. Iată cum sună mărturia, dintr-o jalbă depusă la Mitropolie, scrisă de vreun martor vecin care relatează cum, în 1791, un oarecare popa Toma a siluit-o pe tânăra sa slujnică:

Viind beat, [popa Toma] şi-au scos preoteasa cu bătăi din casă afară şi s-au apucat de fata aceasta [Pena] de au stricat-o [= a dezvirginat-o]. Şi ca să nu ţipe i-au astupat gura. Şi această faptă de două ori au făcut-o într-acea noapte (406, p. 55).

Urmează o acţiune de viol rezumată de o slujnică, pe nume Rada (probabil o roabă ţigancă), violată în 1801 de chelarul Costache de la curtea boierului Ion Hagi Moscu:

Apucându-mă [Costache] înlăuntru [= în pivniţă] îndată au tras zăvorul şi au stins lumânarea şi precum zic apucându-mă în silă şi nemaiputând lupta şi striga cu totul am fost biruită, lăsându-mă ca o moartă (406, p. 52).

Alteori violul se producea chiar cu ajutorul robilor de la curte. Precum cel comis în 1808 de boierul moldovean

Gheorghe Caravia, conform relatării lui Radu Rosetti:

Găsind pe Catrina dormind, [Caravia] puse pe un ţigan s-o ieie în braţe şi s-o ducă, cu toată opunerea ei, […] în încăperea de taină de lângă odaia lui. Chiar în acea noapte mişelul o silui cu ajutorul a două ţigance (16, p. 47).

La fel se întâmpla în toată Europa din acea epocă. Adesea, stăpânul îşi viola servitoarea, uzând de brutalitate şi profitând de spaima inoculată. Iată descrierea unui viol comis în 1774 de către un burghez francez asupra slujnicei sale:

Având ordin să meargă în camera lui pentru nişte pretinse treburi legate de condiţia sa [de slujnică], el a uzat de violenţă aruncând-o pe un pat, s-a năpustit asupra ei ca un nebun, ei i s-a făcut rău de frică, luată prin surprindere de o asemenea brutalitate, într-atât, încât în acele momente de slăbiciune, el a profitat de gingăşia sexului ei (458, p. 23).

*

Am văzut că unul dintre elementele de „diluare” a vinei violatorului era (şi mai este) faptul că femeia l-ar fi aţâţat pe bărbat, l-ar fi provocat sexual. Este un element care „justifică” violul şi comută responsabilitatea de pe umerii lui pe umerii ei (sau, în orice caz, pe umerii amândurora). Un al doilea element care „scuză” violul, care practic anulează vina şi responsabilitatea violatorului, ar fi lipsa constrângerii, adică participarea liber consimţită a femeii la actul sexual. *Constrângere* versus *consimţire*. Prezenţa primului factor sau a celui de-al doilea schimbă complet încadrarea juridică şi perceperea etică. Prin urmare, miza este uriaşă. Încă în pravilele româneşti de la jumătatea secolului al XVII-lea se putea vorbi despre siluire… „cu voia fétei” (*Îndreptarea legii*, 1652) (131, p. 428). Un călugăr din Moldova anului 1739 a încercat să scape de sancţiunile prevăzute pentru viol („bătae” şi „pediapsă de închisoare”) mărturisind că a „făcut pricină de curvie”, dar „cu voe fetei, iar nu cu sila” (131, p. 422).

În spaţiul islamic, conform Coranului şi a legii

Shari'a (arab. *shari'a* = „calea de urmat"), pentru ca un viol să fie recunoscut şi sancţionat ca atare, femeia siluită trebuie să aducă în faţa judecătorului, ca martori, nu mai puţin decât „patru bărbaţi pioşi". Condiţia pusă de legea islamică este practic imposibil de îndeplinit. Cum să existe „patru bărbaţi pioşi" ca martori oculari la producerea unui viol?! Ce caută ei în scena siluirii sexuale?! Şi în ce stare iluzorie se vor solidariza aceştia cu femeia violată, şi nu cu violatorul, fără îndoială şi el un „bărbat pios"?! Dacă femeia nu reuşeşte să îndeplinească aceste condiţii, atunci acuzaţia de viol adusă bărbatului se comută în acuzaţia de adulter adusă femeii. Pentru o astfel de vină, în Pakistanul de azi, de exemplu, femeia primeşte o sută de bice în public sau chiar este ucisă prin lapidare. În 2006, sub presiunea Statelor Unite, preşedintele pro-occidental al Pakistanului, Pervez Musharraf (2001-2008), a propus modificarea legii în favoarea femeilor siluite (violul fiind un amplu fenomen social în această ţară), dar islamiştii radicali s-au opus cu vehemenţă. În consecinţă, legea nu a mai fost modificată.

Marea problemă pentru diminuarea (practic anularea) vinei de viol a fost inocularea ideii că, de fapt, bărbatul nici nu poate să violeze o femeie care nu vrea să întreţină relaţii sexuale cu el. Cu alte cuvinte, dacă violul a avut loc, înseamnă că a existat, fie şi parţial, consimţământul femeii şi atunci nu a mai fost vorba de viol. Era un „clişeu «ştiinţific», puternic înrădăcinat, potrivit căruia o femeie adultă nu putea fi violată împotriva voinţei ei" (671, p. 242).

„Sălnicia unei femei e fiziceşte cu neputinţă", zice un personaj hasdeian, Toderiţă, „studinte" la Drept, la Harkov, la jumătatea secolului al XIX-lea. Toderiţă, protagonistul unei nuvele autobiografice a lui B.P. Hasdeu (*Duduca Mamuca*, 1863), este *alter ego*-ul prozatorului, care, într-adevăr, a urmat – cam în perioada 1852-1854 – cursurile Facultăţii de Drept de la Universitatea din Harkov. Iată ce învăţau, în epocă, studenţii la acea universitate:

X, aşa se numea profesorul, ni esplica, vrau să zic ni

memoriza acum despre cestiunea „preacurviei”, *de adulteriis*, şi ne dezvolta, ca de pe carte, teoria celebrului criminalist Feuerbach, cum că sâlnicia unei femei e fiziceşte cu neputinţă (222, p. 122).

„Profesorul X” îşi permitea să nu fie de acord cu cunoscutul jurist german de la Universitatea din Jena, Paul von Feuerbach (1755-1833), promotorul unor reforme juridice. Cei care nu pot să violeze o femeie – susţinea polemic „Profesorul X” – sunt doar impotenţii, „bărbaţii fiziceşte neputincioşi”.

În schimb, alte personaje din proza românească sunt de acord cu teoria profesorului von Feuerbach. Protagonistul unui roman al lui Octav Şuluţiu (*Ambigen*, 1935) încearcă să violeze o fată, Elina. Răspunzând cu forţă şi abilitate la forţa brută a bărbatului, aceasta se opune în pat şi tânărul nu reuşeşte:

Degeaba [te căzneşti] – spune Elina –, dacă nu vreau eu, nu se poate (430, p. 103).

Şi prozatorul G.M. Zamfirescu, în romanul său *Maidanul cu dragoste* (1933), a dat violului o interpretare juridică, imaginând într-o sală de tribunal următoarea poveste. Un soldat a fost dat în judecată pentru că a dezvirginat-o prin viol pe fiica ofiţerului a cărui ordonanţă era. Ca să demonstreze că nu a fost vorba de un viol, ci de un raport sexual consimţit de ambele părţi, avocatul pârâtului a recurs la următoarea scenetă. A dat procurorului o sabie (din nou sabia ca obiect falic) şi l-a rugat să o introducă în teaca pe care el însuşi, avocatul apărării, o ţinea în mână, mişcând-o întruna:

— Poţi să bagi sabia [în teacă], domnule procuror? — Nu pot. — De ce nu poţi? — Pentru că nu mă laşi. — Cum nu te las? — Mişti teaca, domnule apărător şi sabia trece pe alături. — Dar acum poţi? îl întrebă din nou apărătorul pe omul legii, ţinând teaca nemişcată în faţa lui. — Pot, cum să nu, a fost răspunsul şi procurorul, în adevăr, a introdus sabia cu uşurinţă. — Poftim onorată judecată, aşa a fost cu flăcăul inculpat şi cu fecioara, a strigat triumfător apărătorul. Ordonanţa n’ar fi făcut nimic cu sabia, dacă

n’ar fi stat, supusă, teaca la îndemâna lui (135, II, pp. 143-145).

Această parabolă nu este nouă. G.M. Zamfirescu a preluat-o probabil de la Voltaire, care a folosit-o într-o lucrare a sa (*Prix de la justice et de l’humanité*, 1777) privind justiţia:

În ce priveşte fetele şi femeile care s-ar plânge de a fi fost violate – scria filosoful francez în 1777 –, se pare că nu mai rămâne decât să li se spună cum a evitat o regină de altădată acuzaţia unei reclamante. Ea a luat teaca unei săbii şi, mişcând-o tot timpul, i-a arătat doamnei că astfel nu era posibil să se pună sabia în ea. Cu violul e ca şi cu neputinţa; unele cazuri n-ar trebui să ajungă niciodată în tribunale (458, p. 52).

De altfel, nu numai Voltaire, dar mai toţi filosofii iluminişti au avut poziţii similare în ceea ce priveşte violul. Denis Diderot, de pildă, argumenta că, „oricât de puţin apărată ar fi o fortificaţie [= vaginul], e imposibil de cucerit doar prin forţă”. Ideea se află într-un roman al lui Diderot în care protagoniste sunt chiar vulvele doamnelor (*Les bijoux indiscrets*, 1748). La rândul său, Jean-Jacques Rousseau susţinea o teorie a compensaţiei în lumea înconjurătoare: „Natura l-a înzestrat pe cel mai slab [= pe femeie] cu forţa de care are nevoie pentru a rezista atunci când o doreşte” (*Émile*, 1762) (458, p. 52).

Despre o metodă de neutralizare a violenţei sexuale a bărbaţilor vorbeşte şi comediograful grec Aristofan (cca 456-386 î.e.n.). Protagonista piesei *Lysistrata* le instigă pe celelalte femei ateniene şi spartane la grevă sexuală („Trebuie să ne ţinem departe de pulă!”), pentru a-şi determina bărbaţii să înceteze lungul război peloponeziac. Este aici o anumită simetrie pe care dramaturgul grec o sugerează: folosirea acţiunilor sexuale violente de către bărbaţi ca armă de război (vezi *infra*) şi sistarea acţiunilor sexuale de către femei ca armă împotriva războiului.

„Dar dacă ne vor târî în dormitor cu de-a sila? Şi dacă ne vor lovi?”, întreabă speriată una dintre femei. Atunci veţi refuza să participaţi la actul sexual, le învaţă

pacifista Lysistrata:

Faceţi-i să aibă chin! Căci nu-i rost de plăcere pentru bărbaţii care vor s-o facă silnic. Fiţi pentru ei o pacoste; cu siguranţă, vor renunţa la forţă repede. Căci, dacă cu femeia n-a avut înţelegere la pat, niciodată un bărbat n-a avut plăcere în dragoste (*Lysistrata* IV, 160-166) (518).

*

Nu voi insista prea mult asupra acestui subiect. Violurile şi abuzurile sexuale în spaţiul românesc, comise de la vlădică până la opincă, au fost studiate în ultimul timp de doi cercetători importanţi: Dan Horia Mazilu (131, pp. 419-430) şi Constanţa Vintilă-Ghiţulescu (406, pp. 146-153). Primul s-a ocupat mai ales de domnitori şi mari boieri din „lumea românească veche”, iar cea de-a doua de partea de jos a piramidei sociale (robi, slujitori, târgoveţi, preoţi, călugări) la începuturile epocii moderne. Rămâne totuşi de stabilit rolul special pe care îl juca violul în cadrul rebeliunilor, al răscoalelor şi al războaielor. Care era, în astfel de cazuri, „dreptul” învingătorului sau al ocupantului?

Ius primi occupanti în Antichitatea greco-romană

În societăţile arhaice şi tradiţionale, învinşii nu aveau niciun drept. Învingătorii câştigau totul, iar învinşii pierdeau totul. Vorba cântecului: „The winner takes it all, / The loser has to fall”. Nu se luau prizonieri, nu exista milă, nu erau reguli. Ocupanţii beneficiau de toate drepturile din lume: să ucidă bărbaţi şi băieţi, să violeze femei şi fete, să distrugă temple, să jefuiască palate etc.

Când în anul 390 î.e.n. galii – conduşi de „trufaşul prinţ” Brennus – i-au învins pe romani, aceştia din urmă au trebuit să le plătească învingătorilor un tribut enorm, relatează istoricul Titus Livius. „Vai de cei învinşi!” (*Vae victis!*) a exclamat însuşi victoriosul Brennus, ştiind ceea ce îi aşteapta pe învinşi (*De la fundarea Romei* V, 48) (459, p. 505). Nu este singurul dicton referitor la soarta nefericită a învinşilor, ceea ce arată importanţa acestui subiect. În noaptea în care a fost distrusă Troia, ne spune poetul Vergiliu, Enea le-a transmis puţinilor luptători

învinşi rămaşi în viaţă următorul mesaj aforistic: „Singura salvare a învinşilor este de a nu mai spera în salvare” (*Una salus victis, nullam sperare salutem*) (*Eneida* II, 354).

Cum am văzut, unul dintre „drepturile” suverane ale învingătorilor era acela de a-i omorî pe inamicii valizi. Într-adevăr, în piesa lui Euripide (*Troienele*, 415 î.e.n.), luptătorii eleni îi ucid pe toţi bărbaţii troieni, inclusiv pe băieţii puberi. Fetele şi femeile troienilor sunt răpite şi duse în exil, în Elada, unde vor deveni (tot o formă de viol) supusele sexuale ale elenilor. În secolul I î.e.n., istoricul roman Sallustius a surprins esenţialul „drepturilor” ocupanţilor: uciderea adversarilor masculi, „copii smulşi din braţele părinţilor”, „răpirea fetelor”, „mame date la discreţia [sexuală a] învingătorilor” etc. (*Conjuraţia lui Catilina* I, 9).

Violarea femeilor şi fetelor soldaţilor învinşi nu era (doar) expresia unor simple şi irepresibile pofte sexuale ale soldaţilor cuceritori aflaţi de mult timp departe de femeile lor. Comis sistematic, violul colectiv era o puternică armă psihologică. Tribul (neamul) advers era în mod definitiv înfrânt şi simbolic umilit abia atunci când femeile învinşilor erau violate. Violul era o armă psihologică de război, dar şi una biologică, pentru că femeile şi fetele siluite erau astfel însărcinate, impregnate cu sămânţa bărbaţilor învingători. Bărbaţii tribului (neamului) învins erau exterminaţi, iar femeile tribului (neamului) învins dădeau naştere şi creşteau progenituri ale soldaţilor din tribul (neamul) învingător. Genele învinşilor erau înlocuite cu cele ale învingătorilor. Epurarea etnică (visul de aur al atâtor căpetenii naţionaliste) era astfel împlinită. Vorba sociologului Georges Vigarello: „Violul în caz de război [este] un act organizat ce însoţeşte, până la simbol, posedarea unui teritoriu” (458, pp. 18-19). Istoricul Arthur Koestler este şi mai tranşant în această privinţă: „Violul şi prada [...] erau socotite un drept firesc al unei armate cuceritoare” (300, p. 197).

În fine, acest „drept firesc” al cuceritorului este revendicat de un personaj dintr-un roman al lui Walter

Scott (*Ivanhoe*, 1820), a cărui acţiune se desfăşoară în Anglia secolului al XII-lea. Conducătorul cavalerilor templieri, Sir Brian de Bois-Guilbert, reclamă dreptul său de a se culca (chiar împotriva dorinţei ei) cu frumoasa Rebecca. Este – spune el – „potrivit legilor tuturor naţiilor". Discursul său este plin de semnificaţii:

Voi vorbi ca un cuceritor. Eşti în puterea arcului şi a lăncii mele şi, prin urmare, potrivit legilor tuturor naţiilor, trebuie să te supui voinţei mele [sexuale] etc. (463).

Şi William Shakespeare (*Henric al V-lea*, 1599) ne convinge că „dreptul" învingătorului a supravieţuit tenace în Evul Mediu european. În 1415, armata regelui englez Henric al V-lea asediază fortăreaţa Harfleur, din nord-vestul Franţei. Până la urmă, regele englez îi cere guvernatorului francez să deschidă porţile cetăţii asediate, altfel fortăreaţa va fi cucerită şi francezii învinşi vor trebui să plătească ceea ce este normal să plătească. Se vor supune „dreptului" ocupantului, adică bărbaţii şi băieţii vor fi omorâţi, casele şi templele for fi jefuite, iar femeile şi fetele vor fi violate de soldaţii învingători:

Ce-mi pasă mie – spune regele englez – când din vina voastră/ Va fi să cadă pradă siluirii/ Copila voastră fără de prihană? / Ce frâu mai poate-opri destrăbălarea/ Când lunecă la vale, nebuneşte? / […] De nu [vă predaţi], soldatul, – iată-l – orb de sânge, / Cu neagra-i mână va târî de plete/ Copilele ţipând asurzitor" (*Henric al V-lea*, actul III, scena 3; traducere de Ion Vinea).

Într-o pagină de jurnal din 1966, Emil Cioran vorbeşte despre „o lege străveche", cea a „consimţământului la viol" al femeilor cucerite de soldaţii inamici. După ce învingătorul „a câştigat o bătălie" şi „şi-a zdrobit adversarii", el „îşi *dictează* condiţiile". Cioran psihologizează pe hotarul subţire dintre *love & hate*. Merită să fie citat:

E aici o lege străveche, de care femeile ascultă în mod inconştient. E vorba, din partea lor, de consimţământul la viol. Când apărătorii capitulau, cetatea era predată inamicului: chiar dacă îl urau, femeile, în forul

lor lăuntric, îl admirau. Era câştigător (23, p. 100).

Sigur că era vorba de un abandon, de resemnarea fetelor şi femeilor din tribul (neamul) învins. Actul devenise uzual: se ritualizase, se instituţionalizase. Se aplica de la sine, vorba lui Cioran, ca o „lege străveche” (*ius occupanti*). Doar că „violurile colective” deveniseră „căsătorii forţate”. Să ne aducem aminte: după ce i-a învinşi pe perşi, Alexandru Macedon, la Susa, s-a căsătorit cu o principesă ahemenidă. Acest tip de căsătorie a fost atât de înrădăcinat în realitatea istorică încât a intrat, ca motiv folcloric, în legende şi basme. El figurează în *Indexul de motive mito-folclorice* realizat de Stith Thompson: *T104.2. Victor demands defeated king's daughter (or widow) in marriage* („Învingătorul cere în căsătorie pe fiica [sau pe văduva] regelui învins”) (1, p. 352). Căsătoria dintre Alexandru şi prinţesa persană a fost doar un exemplu de urmat de către oamenii de jos. În aceeaşi zi, Alexandru cel Mare „a celebrat căsătoriile, după ritul persan, […] a zece mii de [oşteni] macedoneni cu tinere iraniene”, comentează Mircea Eliade (261, p. 195).

Situaţia este oarecum asemănătoare cu povestea „răpirii sabinelor”, la întemeierea Romei. Doar că fecioarele sabine nu au fost răpite (şi violate) (*raptus virginis*) de către romani după învingerea neamului sabinilor, ci invers, războiul s-a declanşat după şi din cauza răpirii (şi violării) sabinelor de către romani (Titus Livius, *De la fundarea Romei* I, 9-13) (459, pp. 17-23). Plutarh vorbeşte despre vreo cinci-opt sute de sabine răpite de romani, şi accentuează: „toate [erau] fecioare”. Mai spune şi că Romulus însuşi s-ar fi căsătorit cu una dintre ele, cu care ar fi avut şi copii (*Vieţi paralele. Romulus*, XIV) (112, p. 68). Pornind de la rădăcini indo-europene comune, Georges Dumézil a comparat legenda „răpirii sabinelor” cu cea a unui erou al epopeii indiene *Mahābhārata*. Un erou numit Bhīşma, care practică *rākşasa* – căsătoria prin „răpirea violentă” a fecioarelor: „Cei care cunosc *dharma* cred că soţia cea mai bună este cea adusă cu forţa” (*Mahābhārata* 95-105) (276, pp. 62-70).

*

Însă lucrurile nu decurgeau întotdeauna foarte simplu, pentru că femeile răpite, violate sau căsătorite cu forţa îşi creşteau copiii în cultura tribului (neamului) lor, cel învins, şi nu în cea a tribului (neamului) învingător. Ele povesteau copiilor, în *limba maternă*, „miturile tribului" matern, cel decimat de învingători. În cultura iudaică se consideră că un copil este evreu doar dacă mama lui este evreică (indiferent de etnia tatălui). Motivul nu este (cum se crede) aplicarea principiilor *Mater semper certa est* („Mama este întotdeauna sigură"), pe când *Pater semper incertus est* („Tata este întodeauna nesigur"). Sau, în jargonul ghetourilor din oraşele americane (din sudul oraşului Chicago, de pildă), *mama's baby, papa's maybe* („copilul mamei, poate şi al tatei") (635, X, p. 7078).

Importanţa mamei în stabilirea culturii etnice a copilului derivă din imensa influenţă a acesteia în modelarea identităţii culturale a odraslei sale. În comunităţile arhaice şi tradiţionale, copilul moşteneşte coordonatele etno-culturale ale mamei. Ale mamei care îl creşte pe copil, şi nu care îl naşte. Chiar şi pruncul Moise, născut de o evreică, dar adoptat de o egipteancă, este crescut – ca să rămână evreu – de mama sa biologică: „Şi când copilul s-a făcut mare, [mama lui Moise] l-a adus la fiica lui Faraon, care l-a înfiat şi i-a pus numele de Moise" (*Ieşirea* II, 10). Biblicul patriarh a rămas (cultural şi cultual) evreu datorită unui truc: sora lui i-a propus fiicei faraonului (şi aceasta a fost de acord) ca pruncul Moise să fie crescut (până „s-a făcut mare") de o doică evreică, adică chiar de mama lui biologică.

Contemporan cu Euripide (secolul al V-lea î.e.n.), Herodot relatează o istorioară plină de semnificaţii. Grecii din Attica şi pelasgii de pe insula Lemnos se războiau întruna. La un moment dat, pelasgii i-au învins pe atenieni şi le-au violat femeile. Pelasgii le-au răpit pe ateniene şi, „ducându-le în [insula] Lemnos, şi le făcură ţiitoare". Numai că femeile ateniene şi-au crescut copiii concepuţi cu bărbaţii pelasgi în spiritul culturii din regiunea Attica –

adică „începură să-şi înveţe fiii limba attică şi obiceiurile atenienilor”.

Aflând acestea, pelasgii se strânseră la sfat şi o spaimă li se cuibări în suflet: […] ce vor face din clipa în care [băieţii atenienelor violate] vor ajunge bărbaţi? Ţinând seama de acestea, ei [= pelasgii] luară hotărârea să-i ucidă pe pruncii femeilor attice. Apoi trecură la înfăptuirea hotărârii… (*Istorii* VI, 138) (11, p. 161).

Violuri colective în ţările române

Este important de subliniat faptul că mentalităţile şi comportamentele nu s-au modificat prea mult în Europa, chiar şi după două milenii. Răzmeriţele, răscoalele şi războaiele sunt adesea dublate de violuri în masă comise de soldaţii din oastea învingătoare asupra femeilor şi fetelor soldaţilor din oastea învinsă.

În 1648-1649, de pildă, armata de cazaci condusă de hatmanul Bogdan Hmelniţki şi de fiul său Timuş (aliată cu oştile tătărăşti) a decimat armata poloneză. De asemenea, cu acest prilej, au fost omorâţi peste o sută de mii de evrei care locuiau în zonă. Nu numai femeile şi fetele poloneze au fost violate cu acest prilej, ci şi cele evreice, cum a arătat antropologul Maurice Fischer:

Una din metodele preferate ale cazacilor de a stoarce bani de la evrei era luarea unui număr mare de prizonieri, întrucât ştiau prea bine că evreii îi vor răscumpăra. Că femeile [evreice] astfel răscumpărate erau siluite de triburile acestea semisălbatice nu mai încape îndoială (462, p. 191; 300, pp. 197-198).

„Lucruri la fel de scandaloase – adaugă Maurice Fischer – au mai suferit evreicele din Rusia în cursul pogromurilor din 1903-1905.” În paranteză fie spus, Fischer are dreptate (467, p. 23), inclusiv în ceea ce priveşte pogromul de la Chişinău din 1903 (468).

Unul dintre cronicarii care au descris atrocităţile acestui război devastator de la jumătatea secolului al XVII-lea (crime în masă, violuri colective, jafuri etc.) a fost cabalistul Nathan Hanover (1621-1683), rabin la Iaşi. Este vorba de o carte în ebraică puţin cunoscută: *Yeven*

Metzulah (*În adâncurile disperării*), publicată pentru prima dată la Veneţia, în 1653 (461). Despre ucideri, spolieri şi siluiri („ruşinându căzacii fămei şi féte") comise în Moldova şi Bucovina de ucrainenii (şi tătarii) lui Timuş Hmelniţki, fiul lui Bogdan („chipul de hiară"), vorbeşte şi Miron Costin în *Letopiseţul Ţării Moldovei* (131, p. 428). Domnitorul Vasile Lupu a fost nevoit să-şi dea mândreţe de fiică, pe mezina Ruxandra, în căsătorie nedorită, silită, cu Timuş Hmelniţki. Un cvasiviol la curtea domnească, menit să oprească violurile în masă de pe teren.

Astfel de obiceiuri, de siluiri colective produse de oştenii învingători, nu erau noi în această zonă. Le descrie şi geograful persan din secolul al X-lea Ahmad ibn Rusta, referindu-se la ruşii kieveni din zona fluviului Don:

Aceşti oameni sunt vânjoşi şi viteji şi, când coboară în câmp deschis, nimeni nu poate scăpa de ei fără să fie ucis, [fără] să-şi vadă femeile luate cu sila [= siluite] sau robite… (300, p. 94).

Voi sări cu exemplele de violuri colective din spaţiul românesc, de la jumătatea secolului al XVII-lea, până la primele decenii ale secolului al XIX-lea, la ţările române din epoca *Zaverei* (slav. *za viera* = „pentru credinţă"). Anul 1821 a fost unul aprig, de revolte, anarhii, violenţe, confuzii şi răsturnări de situaţii, în care au fost implicate cete de luptători, oşti neregulate şi chiar armate naţionale. Grecii eterişti, soldaţii muscali, pandurii olteni, arnăuţii albanezi, oştenii turci cucereau pe rând marile oraşe (Iaşi, Bucureşti etc.) şi, în virtutea „dreptului învingătorului" (*ius occupanti*), se simţeau îndrituiţi să ucidă, să jefuiască, să distrugă, să violeze. Indiferent de coordonatele culturale şi confesionale din care proveneau, toţi aplicau aceleaşi cutume. Toţi beneficiau de aceleaşi „drepturi". Vizate erau în special familiile de negustori, de boiernaşi şi de boieri mari. Nu e de mirare că acestea au fugit în bejenie la Braşov sau Sibiu (familiile munteneşti) şi la Chişinău (cele moldoveneşti). Târgoveţele şi ţărăncile pribegeau şi ele, fugind de violatori, ascunzându-se în păduri, în munţi sau în grote (în Peştera Muierilor, de

pildă). La început, în timpul revoltei din 1821 a celor din *Eteria* (ngr. *hetairia* = „societate [secretă]”), siluirile colective au fost produse de rebelii greci:

Eteria – scrie Radu Rosetti –, cu groaznicul ei alai de jafuri, de prădăciuni, de siluiri, de dări de foc şi de ucideri lăsase în amintirea acelor cari îi trăise zilele o impresie neştearsă până la moarte (33, p. 110).

În *Cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu* (1802-1832), „ot mahala Bateştea”, tăbăcarul bucureştean – contemporan cu evenimentele – relatează îngrozit despre „beţiile”, „jafurile”, „crailâcul”, „batjocurile” şi „siluirile” comise de „oltenii” lui Tudor Vladimirescu în Bucureşti. Iată un singur fragment:

Oh, oh, rău noroc! Bine era să nu mai fi fost! Îţi venea să nebuneşti de cântece olteneşti, de trăsnete de pistoale. Toţi nebuni de vin. […] Era o grozăvie de crailâc. Cine poate să ia socoteala jafurilor ce se făcea de dânşii în toate părţile şi batjocurile ce se făcea de ei în lume, dar mai mult la partea boierească. Că, dacă îi prindea, nu numai că-i jefuia de-i lăsa în piei, ci pre bărbaţi, pre unii îi şi omora, iar pe cocoane şi fetele lor le batjocoreau cum le era voia, mai cu asprime decât turcii, ca câinii, pre amândouă părţile (235, p. 351).

Între timp, tot în Ţara Românească, „cetele de arnăuţi” albanezi, cum scrie istoricul Victor Papacostea, comiteau „cele mai mari excese: violuri, jafuri, tâlhării, spargeri de biserici” (466, p. 59). Ulterior, când armata regulată turcă a năvălit în ţările române ca să restabilească ordinea, atrocităţile s-au produs înzecit. De data aceasta, violatorii („de fete şi de băieţi”) erau oştenii turci. Faptele sunt atestate, din nou, de Radu Rosetti:

Nenumărate erau mai ales răpirile şi siluirile de femei, de fete şi de băieţi. Am cunoscut călugăriţe cari, când erau fete mari în casa părinţilor şi aveau păcatul să fie frumoase, […] n-au vrut de bunăvoie să se deie turcului, au fost ridicate din casa acelor părinţi, ziua, în amiaza mare şi duse la gazda beşlegei [= căpitan de călăreţi]. Şi au stat multe luni în casa beşlegelor, [ca] ţiitoare silite…

(33, pp. 111-113).

Peste doar câteva decenii, poveştile cu moldovence siluite de turci au intrat în folclor şi „se auzeau pe la toate şezătorile”. Pe de altă parte, mulţi moldoveni duceau cu ei povestea tragică a naşterii lor în urma acestor acte de violenţă sexuală. „[Ăsta] o fost făcut cu turcii” era o stigmatizare uzuală (33, p. 112).

Referindu-se în memoriile sale la epoca războiului ruso-turc din 1828-1829, colonelul Grigore Lăcusteanu aminteşte de violurile colective produse de oştenii turci în Ţara Românească: „[Turcii] hrăpea [u] fetele şi copiii de la părinţi, femeile de la bărbaţi cu miile, pe care parte îi turcea, parte îi lua robi şi parte îi omora” (589, p. 48).

*

Aşa cum am afirmat mai sus, violurile înfăptuite de oşteni în timpul unor războaie nu se datorau (doar) neputinţei militarilor de a se abţine de la fireşti impulsuri sexuale, potenţate de eventuala lipsă de femei. În primul rând pentru că, în multe cazuri – cum observă Michel Onfray referindu-se la India din epoca medievală –, „războinicii aduc [...] bordeluri de campanie în zona din spatele operaţiunilor militare” (113, p. 166). Se pot adăuga şi alte argumente, mai aproape de noi în timp şi spaţiu. La începutul secolului al XIX-lea, *Marea Armată* a lui Napoleon (*La Grande Armée*), în timp ce traversa Europa în lung şi în lat, era însoţită de grupuri de prostituate franceze, iar altele se alăturau pe traseu trupelor victorioase ale împăratului (521, p. 112). Cam în aceeaşi epocă, în „hronograful” său, călugărul Dionisie Eclesiarhul (1740-1820) vorbeşte despre ocupaţia austriacă a Ţării Româneşti (1789-1791), condusă de prinţul de Saxa-Coburg. Cronicarul este martor ocular („am văzut cu ochii miei”). Iată-l ce relatează:

[Soldaţii austrieci] avea şi multe mueri cu ei după obiceiul nemţesc, unele ale ostaşilor, altele cu oştile se ţin [...]. Avea nemţii cu ei [...] posadnice [= prostituate], şi slujnice ţiitoare [pentru] cei mari (433, p. 72; 187, p. 33).

În paranteză fie spus, bordeluri înfloreau şi în

preajma cazărmilor. Bolile venerice se răspândeau cu rapiditate. Pentru a le preîntâmpina (dar şi pentru a preveni diverse năravuri sexuale – viol, masturbare, pederastie, zoofilie), într-un raport din 1926, doctorul Nicolae Paulescu îl sfătuia următoarele pe ministrul Sănătăţii din epocă: „Ar trebui ca tânărul soldat, însurat, să îşi facă serviciul într-o localitate apropiată de domiciliul său şi să i se permită, o dată pe săptămână, să petreacă o noapte acasă, pentru a-şi satisface impulsiile imperioase ale instinctului genital” (551, p. 134).

Revenind, în timpul operaţiunilor militare ostaşii beneficiau nu numai de bucătărie de campanie şi de spital de campanie, ci şi de bordel de campanie. Iar militarii „cei mari”, ofiţerii, aveau pe lângă ei „slujnice ţiitoare”. Şi cu toate acestea, actele de violenţă sexuală, ca armă psihologică şi biologică, nu au putut fi oprite.

„Dreptul” învingătorului în secolul XX

Că astfel de fapte şi mentalităţi abuzive erau uzuale în societăţile arhaice şi tradiţionale pare a fi un fapt stabilit şi acceptat de istorici. Că reminiscenţe ale unor astfel de cutume au supravieţuit şi în epoca modernă (mai ales în Europa de Est) este un fapt cu care va trebui să ne obişnuim. Dar că ele continuă în secolul XX şi în zilele noastre este greu de crezut. Şi totuşi recunoaştem aceeaşi mentalitate şi acelaşi *modus operandi*. Estul şi sud-estul Europei sunt zone „eminamente conservatoare”, cum se exprimă Mircea Eliade. „De multe ori – susţine istoricul religiilor –, credinţe şi obiceiuri încă vii în anumite regiuni eminamente conservatoare din Europa (printre care trebuie întotdeauna numite Balcanii şi România) revelează straturi de cultură mai arhaice decât cele reprezentate, de exemplu, de mitologiile «clasice» greacă şi romană” (357, p. 191).

Voi aminti, în treacăt doar, violurile colective şi sistematice comise de luptători victorioşi în diverse războaie, răscoale şi rebeliuni ale secolului XX: violurile comise de ţăranii români răsculaţi în 1907 asupra nevestelor şi fiicelor de negustori şi boieri (motiv preluat şi

de Liviu Rebreanu în romanul *Răscoala*) (434, pp. 307 ş.u.); siluirile în masă practicate de soldaţii turci (şi de kurzi) asupra femeilor armence în timpul genocidului din 1915-1917 („Violurile deveniseră atât de obişnuite, încât armencele – şi femeile, şi fetele – fugeau în păduri, pe dealuri sau prin peşteri, de cum zăreau o trupă de jandarmi turci") (469; 470); violurile colective comise în al Doilea Război Mondial (***613***) de soldaţii nazişti în Rusia („Pentru aceştia, violul era în timp de război voluptatea cea mai îmbătătoare") (709, p. 50) şi cele comise de soldaţii ruşi în Germania (472), în România etc. („Nedumerire, frică, îndoială. Soldaţi ruşi care violează femei [în Bucureşti]", îşi nota Mihail Sebastian în *Jurnal*, la 1 septembrie 1944) (471); violurile în masă practicate de soldaţii sârbi în Bosnia-Herţegovina, în timpul războiului din Iugoslavia de la începutul anilor 1990. Cam în aceeaşi epocă (cca 1990-2010) au mai avut loc violuri sistematice în masă în timpul războaielor civile din Sierra Leone, Rwanda, Liberia, Sudan (Darfur), Uganda şi R.D. Congo.

Evenimentele din Bosnia merită mai mult decât o simplă semnalare. În mod paradoxal, cel mai recent război din Europa (Iugoslavia, anii 1990) ne dezvăluie cele mai arhaice mentalităţi şi comportamente şi modul tenace în care ele au supravieţuit din Antichitate până în zilele noastre.

În perioada decembrie 1992 – ianuarie 1993, Consiliul Europei a înfiinţat o Comisie internaţională şi pluridisciplinară de investigare, formată din cincisprezece cercetători, cunoscută sub numele de *Comisia Warburton*, după numele celei care a condus-o, Dame Anne Warburton. Rolul comisiei era de a cerceta la faţa locului (Bosnia, Croaţia etc.) amploarea şi rolul fenomenului de violare a femeilor musulmane din Bosnia şi de a întocmi un raport în această privinţă (473). Textul raportului a fost folosit, printre altele, la judecarea criminalilor de război din fosta Iugoslavie (Ratko Mladić, Radovan Karadžić ş.a.), în cadrul procesului intentat lor la Tribunalul Penal Internaţional (TPI) de la Haga, înfiinţat la 23 mai 1993 şi condus de

procuroarea Carla Del Ponte. Pentru crimele şi violurile comise şi organizate de el la Srebreniţa, pe 24 martie 2016 TPI l-a condamnat pe Radovan Karadžić la patruzeci de ani de închisoare. Unul dintre membrii comisiei, dr. Gunilla Kleiverda (Amsterdam), bună prietenă cu autorul acestor rânduri, a avut amabilitatea de a-mi trimite acest raport inedit. Îi mulţumesc şi pe această cale. Unele dintre concluziile comisiei confirmă teoriile susţinute mai sus. Altele le completează.

În anul 1992, aproximativ 70% din teritoriul Bosniei-Herţegovina era sub controlul armatei sârbe sau al unor oşti neregulate sârbeşti. În Peninsula Balcanică, mai ales în Balcanii de Vest, există o veche tradiţie a organizaţiilor militare neoficiale, a grupărilor paramilitare, a miliţiilor populare, a bandelor înarmate (ustaşi, cetnici, comitagii, arnăuţi, haiduci, panduri, cârjali etc.), care erau autonome şi îşi aveau propriile forme de iniţiere, de organizare şi de operare.

Comisia a estimat că numărul victimelor violurilor comise (doar) în 1992 de către luptătorii sârbi asupra bosniacelor musulmane a fost de peste 20.000. Dar numărul putea fi şi de 60.000 de victime – susţine raportul –, având în vedere că femeile şi fetele violate refuzau să se declare ca atare de ruşine, pentru a nu fi stigmatizate social. Dacă se acceptă totuşi că numărul femeilor siluite a fost de 20.000, atunci numărul estimat al femeilor rămase însărcinate în urma violurilor a fost de circa 1.000. Dar numărul probabil a fost mult mai mare, susţine acelaşi raport.

Membrii comisiei internaţionale au aflat în timpul misiunii lor că adesea violurile se produceau în public şi că violenţele sexuale conţineau elemente de sadism, pentru a mări gradul de umilire a victimei în faţa familiei şi a întregii comunităţi. Deliberat, violurile militarilor sârbi se produceau astfel încât să mărească probabilitatea de a lăsa femeile bosniace însărcinate. De pildă, femeile şi fetele bosniace erau reţinute multe luni în centre speciale de detenţie (organizate în secţii de poliţie, şcoli, hoteluri

etc.), numite *rape camps* („lagăre/tabere de viol”), unde erau supuse unor violuri colective şi repetate. După ce victimele rămâneau însărcinate, ele erau reţinute până când – din cauza evoluţiei sarcinii – nu mai puteau face avort. Totul era premeditat şi foarte bine organizat.

Comisia trimisă în misiune de Consiliul Europei a admis în raportul oficial faptul că:

a) „Violurile şi abuzurile sexuale comise de trupele militare (sau paramilitare) sârbeşti trebuie să fie considerate în acelaşi context cu celelalte atrocităţi produse de ele (masacre, gropi comune, jafuri, distrugeri) şi nu pot fi analizate ca acţiuni izolate”, menite doar să satisfacă pornirile sexuale ale violatorilor.

b) „Ţinând cont de modul în care s-au comis violurile şi de proporţiile fenomenului din Bosnia-Herţegovina”, este evident că scopul acţiunii violatorilor a fost „de a ofensa demnitatea umană”, de a aplica un „tratament umilitor şi degradant” femeilor, familiilor şi întregii comunităţi.

c) Aceste violuri, nefiind „acţiuni izolate”, nu pot fi considerate nici măcar ca fiind (doar) „abuzuri sistematice”, ci mai mult decât atât: sunt „un produs al războiului”. Violurile asupra femeilor şi fetelor musulmane din Bosnia „sunt comise la o astfel de scară şi într-aşa un mod încât să fie parte dintr-un *pattern* uşor de recunoscut, care formează un important element al strategiei de război”.

d) „Violul este văzut ca o armă de război (*weapon of war*)”, prin „violenţa fizică şi psihică pe care o generează”. „Comisia a avut acces la declaraţii şi documente sârbeşti care puneau foarte clar astfel de acţiuni [= violurile în masă] în contextul unei strategii expansioniste”, de ocupare a teritoriului.

e) „Comisia înţelege că violul este o parte a unui *pattern* deliberat de abuz, comis conştient cu intenţia de a demoraliza şi teroriza comunităţile, alungându-le din regiunile în care sălăşluiesc şi demonstrând puterea forţelor invadatoare.” „Violul nu poate fi văzut ca fiind

asociat incidental principalului scop al agresiunii, ci ca servind un scop strategic în sine."

f) Comisia consideră că „prevederile Organizaţiei Naţiunilor Unite privind protejarea femeilor împotriva violului, a prostituţiei forţate sau a altor atacuri indecente" sunt insuficiente. Convenţiile de la Geneva trebuie aduse la zi. „Comisia crede că acum este un caz serios pentru a identifica cu claritate aceste abuzuri [sexuale] ca fiind crime de război (*war crimes*), indiferent dacă acestea se comit în cadrul unor conflicte naţionale sau internaţionale" (473).

Conform organizaţiei *Amnesty International*, folosirea violului în masă în timpul războaielor nu este un produs colateral al conflictelor, ci o strategie militară deliberată şi premeditată. Este vorba de viol genocidal (*genocidal rape*). Ba chiar de genocid, pentru că vizează nu numai exterminarea neamului învins (gr. *genos* = „neam"), ci şi înlocuirea acestuia, prin viol colectiv, cu neamul învingător.

*

În anul 2006, un film artistic a făcut cunoscută publicului larg uriaşa dramă privind violurile colective şi sistematice comise de militarii sârbi asupra femeilor şi fetelor bosniace. Este vorba de filmul *Grbavica* (numele unui cartier din Sarajevo), regizat de tânăra bosniacă Jasmila Žbanić (31 de ani), care a primit la Festivalul de Film de la Berlin premiul „Ursul de aur" pentru cel mai bun film. „În 1992 totul s-a schimbat – a declarat regizoarea la primirea premiului – şi am realizat că trăiesc într-un război în care sexul era folosit ca parte a strategiei de război pentru ca să umilească femeile şi astfel să provoace distrugerea unui grup etnic."

De altfel, subiectul a fost abordat în 1996 şi de dramaturgul româno-francez Matei Vişniec, într-o piesă cu un titlu explicit: *Despre sexul femeii – câmp de luptă în războiul din Bosnia* (527). „Din păcate – explică Vişniec –, femeia este un câmp de luptă dintotdeauna, de când există războaie. Am scris această piesă în 1996, impresionat de

ceea ce se întâmpla în fosta Iugoslavie, unde au fost mii de femei violate în contextul războiului. Dar drama femeilor violate pe câmpurile de luptă ale planetei este, din păcate, una care se repetă la fiecare mare conflagraţie, la fiecare război interetnic. […] Deseori, violul a fost o strategie militară, cel puţin în acest război interetnic din Bosnia” (528).

24. „Dreptul” naşului

Arhaice obiceiuri de nuntă

Oricine citeşte monografiile privind nunta la români scrise la sfârşitul secolului al XIX-lea de marii noştri folclorişti (Simeon Florea Marian, Elena Sevastos ş.a.) sau chiar studii monografice cu aceeaşi temă, chiar dacă mai puţin vaste (Teodor Burada, Ernest Bernea ş.a.), observă că nunta este unul dintre cele mai importante, ample şi complexe ceremoniale din cultura tradiţională românească. Este o punere în scenă fără egal. „Nunta este socotită ca cel mai însemnat act social, politic, civil şi religios din viaţa omului”, observă folclorista Elena Sevastos (32, p. 293). Cu atât mai amplu şi mai grav era acest ceremonial la începutul secolului al XIX-lea: „Pe atunci [= pe vremea lui Caragea Vodă] nunta era dandana mare!”, scria Ion Ghica (133, p. 39).

De-a lungul celor câteva zile de dinaintea nopţii nunţii şi a celor câteva zile de după acest moment crucial, întreaga comunitate este cuprinsă de o stare profundă de euforie rituală. Nenumărate acţiuni şi gesturi rituale şi ceremoniale, nenumărate detalii „scenografice” şi „regizorale” (comportamentale, muzicale, coregrafice, culinare, vestimentare etc.) şi nenumărate semnificaţii simbolice, magice, mitice şi religioase se agregă conform unor cutume şi obiceiuri tradiţionale transmise din tată-n fiu şi din mamă-n fiică.

Surprinzător este faptul că anume comportamentul mirilor în noaptea nunţii în camera de dormit – esenţial în economia întregului ceremonial – nu pare a fi normat de tradiţia populară. Atât de multe reguli înainte şi după acest

moment inaugural (o piatră de temelie a templului căsniciei), dar aproape nicio regulă chiar în noaptea nunţii, şi anume în perioada în care mirii rămân singuri în dormitor. De fapt există unele obiceiuri tradiţionale în această privinţă, dar ele sunt trecute cumva sub tăcere şi trebuie să fie deduse de etnolog. Mai exact spus, ele trebuie reconstituite.

La începutul secolului al XVIII-lea, scriind „despre obiceiurile de la logodnă şi de la nuntă" ale moldovenilor, Dimitrie Cantemir încheie povestea în scurt:

Când ajung la casa mirelui – după ce se mai deşartă încă vreo câteva pahare de vin – pe tineri îi duc naşii în odaia de culcare (*Descriptio Moldaviae*, 1714-1716) (26, p. 220).

Principele moldav continuă cu prezentarea ceremoniei în ziua următoare, de după noaptea nunţii, fără să se refere însă la nimic anume legat de ceea ce se întâmplă „în odaia de culcare". Reţin deocamdată rolul jucat de naşi în această privinţă. Şi în monografia lui Simeon Florea Marian (*Nunta la români*, 1890), de condusul mirilor în dormitor se ocupă naşii, mai ales naşa (31, II, pp. 151, 163, 202). La sfârşitul secolului al XIX-lea, în satele din judeţul Brăila, după unele răspunsuri la *Chestionarul* lui B.P. Hasdeu, nuna o conduce pe mireasă „s'o culce (aşa zice poporul!)", iar pe mire îl conduce nunul (614, p. 254). Mireasa trebuie pregătită pentru marele eveniment care îi va schimba complet statutul sexual şi social. Ea este extrem de bogat îmbrăcată şi are în pieptănătură foarte multe „găteli". De regulă, naşa este cea care o ajută să se dezbrace şi să se despletească (gest erogen permis doar în faţa mirelui), mai ales în condiţiile în care, în unele zone ale ţării, mirii îşi petrec noaptea nunţii anume în casa naşilor. Folclorista Elena Sevastos a surprins acest moment important:

Nuna, după ce a adus finii acasă la ea, ia podoabele de pe mireasă, o-mbracă cu cămaşă nouă […], aşază pe masă pâne, mâncare şi băutură, apoi cheamă pe mire din tindă şi, luându-şi seara bună, le zice: „Poftim, finilor, beţi,

mâncaţi şi vă odihniţi, că destul v-aţi ostenit, dar să văd mâne ce bucurie oi avea şi eu, pentru cât am umblat şi am trudit”; şi ieşind în tindă zice lăutarilor, ce cântase până atunci: „De acum haideţi şi ne-ţi cânta şi nouă celor bătrâni”; apoi încuie uşa tindei şi se întorc la masa cea mare (*Nunta la români*, 1889) (32, p. 338).

Interesant este şi faptul că, la ieşirea din cameră, naşa „încuie uşa” cu cheia, astfel că doar ea sau doar ea şi naşul pot intra din nou în odaia mirilor. Uşa fiind încuiată, mirii nu pot să iasă din camera de culcare. Obiceiuri similare sunt atestate şi în alte culturi sud-europene (Spania, Sicilia ş.a.). În Dobrogea, de pildă, există în cadrul ceremoniei nupţiale un tânăr numit *deverică*, un personaj care, pe perioada nopţii nunţii, „stă la uşă şi ţine de verigă [= belciug]” (32, p. 338). Cu alte cuvinte, el stă de pază să nu intre şi să nu iasă nimeni din odaia respectivă. Numele său provine chiar de la cuvântul slav *dverĭ* („uşă”). În unele sate din judeţul Brăila, acest rol îl joacă un „stolnic”, un nuntaş din alaiul mirelui. „Când află un răspuns afirmativ” privind dezvirginarea miresei, acesta „se duce [la masa mare] la socru cu [o sticlă de] rachiu roşu” (614, p. 254).

După această noapte de răscruce, mai exact, după dezvirginarea miresei, naşa o ajută pe fată să se îmbrace în noile ei haine, „în veştminte de nevastă”, semn al modificării definitive a statutului ei social. Apoi o aduce pe mireasă la „masa mare”, la care petrec nuntaşii (32, p. 346). Evident, când vorbea despre „bucuria” de a doua zi dimineaţă, naşa se referea la semnele deflorării, la cearşaful însângerat al împreunării mirilor, cearşaf care va fi purtat prin comunitate ca un steag triumfal. Am vorbit mai sus (în capitolul 7, „Cultul virginităţii miresei *vs* cultul virilităţii mirelui”) despre acest obicei în care naşii de căsătorie (din nou ei!) joacă un rol important. Deocamdată, se poate trage concluzia că tot ce se întâmplă cu mirii în noaptea nunţii nu este gestionat nici de părinţii mirelui, nici de cei ai miresei, nici de alţi nuntaşi, ci anume de cuplul de naşi şi în mod special de naş. Iată ce scriau, în 1845, fraţii Arthur şi Albert Schot, doi culegători nemţi de

„basme valahe” din Banat, în zona târgului Oraviţa:

Nunul [= naşul de cununie] e întotdeauna naşul de botez şi, dintre toţi cei de faţă [la nuntă], el are pe întreaga durată a sărbătorii cea mai înaltă funcţie (313, p. 95).

Aceeaşi idee o susţineau peste circa un veac, în 1935, şi informatorii populari din satul Drăguş, din sudul Transilvaniei:

Naşu e om însemnat în nuntă; de la el pleacă toate; fără el nu se face nimic. Naşu e om de frunte. Naşu conduce nunta toată; pân el se împlinesc toate rosturile; el e căpetenia la toate trebuinţele. […] Naşu e martoru mirilor la cununie; el răspunde de tineri mai mult ca părinţii. Vezi de aia este aşa de cinstit [= onorat] (314, p. 106).

Statutul special al naşilor de cununie şi de botez este o temă pe cât de amplă şi de interesantă, pe atât de puţin studiată de etnologii şi antropologii români (311). În anii 1930, unii membri ai „Şcolii sociologice de la Bucureşti” conduse de Dimitrie Gusti au abordat acest subiect (fără să-l aprofundeze), cu referire specială la satul Drăguş, judeţul Braşov. Este vorba de Ernest Bernea (314) şi mai ales de H.H. Stahl, care a scris un articol monografic referitor la „rudenia spirituală din năşie”, una dintre puţinele abordări de acest gen din cultura română. H.H. Stahl a susţinut că naşul are un important „rol ritual” în cadrul comunităţii tradiţionale şi că „năşia” este constituită dintr-o „serie de acte rituale”. Spre lauda sa, Stahl a reuşit să depăşească limitele sociologice ale studiului său, privind tema şi dintr-o perspectivă istorico-religioasă. Unele dintre „actele rituale” proprii instituţiei tradiţionale a năşiei – conchide H.H. Stahl în 1936 – îşi au rădăcinile într-o sferă cultuală şi ceremonială arhaică, necreştină:

Sistemul de rudenie spirituală izvorât din năşie ajunge să reglementeze sfere cu mult mai largi şi cu totul altfel decât cum prevăd canoanele bisericeşti, cu privire la botez şi cununie (315).

Atenţie la formulările accentuate folosite de H.H.

Stahl: „cu mult mai largi” şi „cu totul altfel” decât canoanele Bisericii creştine.

Vechi proverbe populare

Din păcate, problema instituţiei „năşiei” în societatea tradiţională românească a rămas practic nerezolvată. O reconstituire din cioburi a sistemului arhaic al năşiei impune de la bun început un studiu paremiologic.

1) Unele proverbe româneşti se referă la imensul prestigiu de care se bucura naşul în mentalitatea populară: „Tot naşu’ (-şi) are naş”, sau (într-o formă versificată de Anton Pann) „Cum are naş copilaşul/ Aşa are naş şi naşul”, sau „[Cutare] şi-a găsit naşul”, sau „Naşul se respectă mai bine ca părintele” etc. (163, IV, p. 482; 316, pp. 162-164; 142, p. 136). Avem aici, *in nuce*, expresia imensei autorităţi de care beneficiază naşul în ochii finului, în toate aspectele sale, spirituală, religioasă, socială şi chiar financiară:

Taci fine, nu te-ntrista,
Că-ţi poartă naşul grija
Şi toată cheltuiala (317, pp. 99-100).

Important este faptul că mai multe proverbe şi zicători populare româneşti se referă şi la un presupus rol sexual al naşului, pe lângă cel socioreligios. Iată-le grupate tipologic:

2) „O dată vede naşul pizda finei”, sau „O dată vede naşul puţa finului (să zice pentru cele ce nu să cuvine a vedea şi a urma adeseori)” (Iordache Golescu, *Pilde i tâlcuirea lor*, cca 1832);

3) „Naşul vede întâi pizda finei/miresei”, sau „Înaintea mirelui trece naşul”;

4) „Naşul botează, naşul cutează”, sau „Îndrăzneşte ca naşul” (168, pp. 175, 211; 163, IV, p. 481, VI, p. 497; 8, pp. 67, 150; 316, pp. 160-166).

Pe de o parte, nu sunt date suficiente pentru a avea siguranţa unui arhaic rol de iniţiator sexual pe care l-ar fi jucat naşul (naşa) în noaptea nunţii. Pe de altă parte, sunt suficiente date ca să nu excludem această probabilitate. „Foarte puţini folclorişti înţeleg – scria Mircea Eliade în

1939, asociind etnologia cu speologia – că memoria populară, întocmai ca o peşteră, a păstrat documente autentice reprezentând experienţe mentale pe care actuala condiţie umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibil de crezut*" (480, p. 116). Cu un alt prilej, vorbind despre ritualuri arhaice şi de modul lor de a se perpetua în cultura tradiţională, istoricul religiilor adaugă:

O parte din această moştenire a supravieţuit sub formă de obiceiuri populare şi creaţii folclorice, în aceste regiuni prin excelenţă conservatoare care sunt Balcanii şi Carpaţii (357, p. 37).

În mod surprinzător pentru pudibonderia de care suferă în general cultura română, acest subiect delicat nu a fost ignorat de unii cercetători români. Chiar dacă, de regulă, aceştia doar au susţinut existenţa fenomenului, fără să-l studieze ca atare. Câteva nume merită menţionate în acest context: Romulus Vulcănescu (25, pp. 58-59), Nicolae Constantinescu (316, pp. 160-166), Stelian Dumistrăcel (8, pp. 67, 150), Ion Ghinoiu (479, pp. 132-133), Lucia Berdan (***5*** şi 7, pp. 190-194).

Este drept că niciun etnolog sau antropolog român (cu excepţia parţială a lui N. Constantinescu) nu a încercat să rezolve problema printr-o abordare sistematică. Dar concluziile lor au fost destul de tranşante. Iată opinia lui Romulus Vulcănescu (*Etnologie juridică*, 1970), primul – cred – cercetător român care s-a exprimat frontal în această privinţă:

În actul căsătoriei au intervenit practici şi uzanţe juridice a [le] căror efecte şi semnificaţii şi-au pierdut cu timpul înţelesul. Naşul a îndeplinit mult timp rolul principal de iniţiator sexual în ritul căsătoriei. […] Funcţiunea de naş în viaţa sexuală a finilor [este] similară străvechiului *ius* [*primae*] *noctis* (25, p. 58).

La rândul său, etnologul Nicolae Constantinescu considera în 1987 că astfel de practici sexuale, specifice riturilor de trecere de la adolescenţă la maturitate, erau în vigoare „în Evul Mediu românesc":

Sensul limitativ al proverbului [„O dată vede naşul

pizda finei”] trebuie legat şi de o altă cutumă, existentă în Evul Mediu românesc şi occidental, potrivit căreia, în cadrul obligaţiilor de iniţiator al tânărului, naşului îi revenea şi obligaţia de iniţiator sexual al acestuia. Acest rol îi dădea şi dreptul de a fi primul la mireasă (316, p. 163).

S-ar putea crede că proverbe de tipul (2) – „O dată vede naşul pizda finei / puţa finului” – se referă nu la năşia de cununie, ci la cea de botez. Etnologul Nicolae Constantinescu a adus argumente rezonabile împotriva acestei teorii. El a mai susţinut că sensul prohibitiv, limitativ al proverbelor notate de mine mai sus, de tipul „[Doar] o dată vede naşul…”, are în vedere „îngrădirea abuzului” şi „împiedicarea transformării unui drept ritual într-o practică curentă”. Eventualul abuz al naşului de acest „drept” sexual, prin exercitarea lui şi după noaptea nunţii, ar contraveni „atât legilor scrise, civile şi religioase, cât şi normelor nescrise ale societăţii tradiţionale, care considerau unirea dintre naşi şi fini drept incest” (316, p. 164). Nu trebuie ignorată nici posibila semnificaţie „oportunistă” a acestor proverbe; în sensul unui îndemn de a nu rata oportunitatea, singurul moment prielnic, pentru că a doua oară nu va mai apărea ocazia.

Referitor la proverbele notate mai sus cu numărul (3), este evident vorba de marcarea unui privilegiu al naşului faţă de mire. Cu alte cuvinte, cel dintâi ar avea în noaptea nunţii preeminenţă, întâietate faţă de cel de-al doilea. Altfel spus, în ceea ce priveşte dezvirginarea miresei, „înaintea mirelui trece naşul”. Pare a fi o ipostază a practicii arhaice *ius primae noctis*. Dar mentalităţile arhaice şi cutumele tradiţionale s-au schimbat în timp şi, la un moment dat, „dreptul” naşului asupra finei a devenit un păcat. Concluzia formulată de Nicolae Constantinescu este îndreptăţită:

Ceea ce era, conform cutumei arhaice, un drept al naşului care trebuia acceptat ca atare de toată lumea, inclusiv de fin, devine – într-un alt moment istoric – un act imoral, o încălcare a normelor, a legilor timpului respectiv

(316, p. 166).

Obiceiul pământului, „dreptul” naşului (*lex non scripta*) a intrat în conflict cu legile scrise, laice şi bisericeşti. Unele balade populare au surprins această modificare de mentalitate. Naşul continua să-şi exercite abuziv vechiul „drept”, dar finul era îndrituit să protesteze că acesta i-a deflorat mireasa în noaptea nunţii:

Numai nu te pot ierta,
Ştii, naşule, dar nu ştii?
Când fusese dinspre ziuă,
Despre dalba veselie,
Pe fina ta ţi-ai luat,
În grădină te-ai băgat,
Făcuşi voia trupului,
Lăcomia ochilor! (481, p. 75).

În fine, proverbele notate de mine cu numărul (4) – de tipul „Naşul botează, naşul cutează” – se referă probabil la îndrăzneala abuzivă a naşului faţă de fină (şi implicit faţă de fin), tupeul de a cere, după noaptea nunţii, un drept sexual care nu i se mai cuvine. Relaţia sexuală dintre naş şi fină (sau dintre naşă şi fin) este prohibită nu doar din perspectiva adulterului, ci şi din cea a incestului. Interdicţia incestului dintre rude spirituale (pe lângă cea a incestului dintre rude de sânge) a fost introdusă în creştinism cândva în secolele VI-VIII (482, p. 154). În spaţiul românesc, acest tip de prohibiţie este atestat documentar din prima jumătate a secolului al XVII-lea, în *Pravila de la Govora* (1640):

Spune-mi, fiiule, au doară, ai căzut [în păcat] cu rudeniile tale, sau cu fină-ta, sau cu naşă-ta au ce chipuri au fost? Că aceştia să chiamă amestecarea de sânge (131, p. 399).

Uneori, pentru a evita păcatul, naşul încearcă să o seducă pe fină tratând-o nu ca pe o rudă, ci „ca pi-o străină”, ignorând faptul că înrudirea spirituală care îi leagă transformă relaţia lor erotică într-una incestuoasă:

Fină, fină şî iar fină […]
Să te iubesc ca pi-o străină.

— Naşule, n-o fi păcat,
Trei copii mi-ai botezat,
Pe mine m-ai cununat? (175, p. 85).

Privilegiile sexuale ale naşului în literatura populară şi în cea cultă

Strigăturile de nuntă „la nun” îl prezintă pe acesta ca fiind un „mascul *alfa*”, un „ideal de masculinitate şi virilitate” (479, p. 133), un om experimentat din punct de vedere erotic, un bărbat viguros şi bine dotat sexual:

Cum îi pula nunului
Aşa-i coada lupului (102, p. 148);
sau:
Nunule, nunuţule,
Răsuce mustăţile
Sărută nevestele (7, p. 192);
sau:
De-ar fi nunu om drăcos
S-o puie pe nună gios
Să-i facă băiet frumos (7, p. 193);
sau:
Nuna are poale largi,
Şi lui nunu nu i-s dragi.
Ale mele-s subţirele,
Moare nunu după ele (479, p. 133).

Sau textele cele mai explicite:

Aseară la stâlpu’ porţii,
Mi s-o sfârtecat chiloţii.
Să faci naşule ce poţi
Să-mi dai banii pe chiloţi,
Că la noapte pică bruma
Şi mie-mi îngheaţă pruna (539);
şi:
Naşului [să-i închinăm] de sănătate
C-a iubit finile toate (175, p. 85).

Nu ştim exact în ce consta prestaţia sexuală a naşului anume în noaptea nunţii. Poate că, la origine, el îndeplinea „dreptul” (sau „obligaţia”) de a o dezvirgina pe mireasă (*ius primae noctis*), protejându-l astfel pe mire de

pericolele magico-rituale pe care le presupuneau contactul cu vaginul (*vagina dentata*) şi cu sângele himenal. În astfel de cazuri, primul copil al finei putea să aibă ca tată chiar pe naşul de cununie. În aceste condiţii, apar ca fiind fireşti (şi semnificative!) interdicţiile de căsătorie între copiii finilor şi cei ai naşilor, precum şi între copiii unor fine care au acelaşi naş la căsătorie. Prin astfel de interdicţii, comunitatea încerca să oprească posibile cazuri de incest.

Poate că naşul (şi/sau naşa) acţiona doar ca iniţiator sexual al finilor, ajutându-i să depăşească cu bine o probă extrem de stresantă. Poate că naşul (şi/sau naşa) intervenea doar când lucrurile nu mergeau bine. Am ridicat această problemă mai sus, la capitolul privind (cvasi) impotenţa sexuală. Sunt suficiente motive ca – fără ajutorul naşilor – noaptea nunţii să se încheie „fără folos”, cu un eşec din punct de vedere sexual: enorma presiune psihologică exercitată de comunitate asupra celor doi actanţi, emoţia şi spaima tinerilor (practic doi adolescenţi intimidaţi), lipsa lor de experienţă sexuală, eventuale deficienţe erectile ale mirelui, starea de ebrietate a acestuia (eventual şi a miresei) etc. (***483***).

În orice caz, nevoia ca mirele să fie iniţiat sau ajutat din punct de vedere sexual în noaptea nunţii (de naş sau de altcineva) apare ca motiv folcloric atestat. Vezi *Indexul motivelor mito-folclorice* realizat în anii 1930 de Stith Thompson: *T166.2. Bridegroom must be taught sexual intercourse* („Mirele trebuie să fie iniţiat în săvârşirea actului sexual”) (1, p. 361).

Mentalitatea care permitea (acorda) naşului privilegii sexuale asupra finei s-a mutat din spaţiul rural în cel urban. Transferul mentalitar s-a produs mai ales în mahala, un spaţiu intermediar: nici sat – nici oraş, şi sat – şi oraş. Aceste moravuri au fost aduse cu ei de către ţărani, atunci când au migrat în masă de la sate la periferia oraşelor. Exemplele literare de mai jos sunt simptomatice.

*

Explicite sau doar sugerate, relaţiile erotice dintre

naş şi fină, petrecute în noaptea nunţii, sunt prezente şi în literatura română cultă. În romanul *Groapa* (1957), de pildă, descriind nunta dintre Lina şi Stere din mahalaua Cuţaridei (din Bucureştiul interbelic), Eugen Barbu trasează unele tuşe groase privind relaţia erotică dintre naşul de cununie (un brutar) şi fina sa, adolescenta Lina:

Brutarul [= naşul] o pupase la venire [la nuntă], o privise – frumoasă fină îşi luase, n-avea ce zice!

În primul rând, „a avea" o fină şi „a-ţi lua" o fină sunt grade diferite de „posesie". În al doilea rând, atunci când la nuntă se dansează *Periniţa*, naşul brutar are îndrăzneala ca, în faţa mirelui, a socrilor mari şi mici şi a tuturor nuntaşilor, să o sărute pe gură şi chiar să o muşte de buze pe mireasă, pe fina sa Lina:

În cele din urmă, [naşul] îngenunche în faţa miresei. Fata se aplecă şi-i întinse obrazul. „— Nu, se scutură naşul, dă-mi gura!" Împrejur răsunau râsetele mesenilor. Ea strânse dinţii, şi el o muşcă de buze, cu poftă. Mirosea a mâncare şi a rachiu. Lina luă perna de jos şi, uluită, căută cu ochii un loc pe unde să scape din hora sălbatică (139, pp. 37, 109).

Vorba aceea: „Îndrăzneşte ca naşul!". Interesant este faptul că doar fina – o adolescentă naivă şi neştiutoare – este şocată şi jenată de această atitudine (aparent) abuzivă a naşului. Ceilalţi nuntaşi râd cu subînţeles, făcându-şi cu ochiul, semn că tradiţia şi mentalitatea populară îi permiteau naşului astfel de gesturi explicit erotice. Prozatorul doar schiţează acest fir narativ, dar nu-l duce până la capăt, până la ultimele lui consecinţe.

O face poetul Şerban Foarţă (*Un mire fără căpătâi*, 2007) într-o „telenovelă cruntă" (în termenii ironici ai lui Foarţă), în care se descrie o nuntă de mahala din zilele noastre. Povestea începe cu ameninţarea pe care naşul Gică o adresează, la începutul nunţii, finei sale Marie-Jeanne:

la care naşul, […]

afumat de băutură, -i suflase fină-sii în gură, după ce-un timp stătuse mut, aşa: „La noapte, -am să te fut!" (122,

p. I).

Naşul ştie sigur că se va culca cu fina sa şi ştie sigur când o va face: chiar în noaptea nunţii. Parafrazându-l pe Cehov, putem spune că ceea ce e anunţat în primul capitol al „telenovelei” se va întâmpla în ultimul. Într-adevăr, „masculul *alfa*” al mahalalei, „naşul arhifutator” (*fuck-totum*) îşi va duce planul la îndeplinire:

Pe urmă, -i nunta unui faun:
Naşul o vâră [pe fină] într-un Ford
Bine-ncălzit şi, -n timp record,
Turbat ca leul din Nemeea,
Face din Marie-Jeanne femeia… (122, p. XXXIV).

Tot într-o mahala (numită Basarab), tot din Bucureştiul interbelic îşi plasează prozatorul G.M. Zamfirescu relaţia erotică dintre naşul de cununie (domnu’ Stârcu) şi fină (ţiganca Safta) din romanul *Maidanul cu dragoste* (1933). Naşul consideră că relaţia lui sexuală cu fina este cvasilegală („ne putem drăgosti în lege”) şi se poate desfăşura mult timp după actul căsătoriei („până’n pânzele albe”).

— Ascultă, fă Safto – acu’ că-mi eşti fină, n’am ce zice: ne putem drăgosti în lege, cum mi-o place şi cum ţi-o pofti inimioara şi […], mai ales, până’n pânzele albe, că o viaţă avem… (135, II, p. 126).

Redescoperim şi în acest caz dubla măsură. Pentru mentalitatea comunităţii, ce este virtute de admirat pentru naşul de cununie, este viciu de sancţionat pentru fină. Chipurile, aşa ar fi „legile” firii:

[Naşu’] Stârcu nu era vinovat […]. Bărbaţii au o lege a lor, nevestele alta. Safta era datoare să-i păstreze [soţului Gore] credinţă, cu sfinţenie (135, II, pp. 143, 157-158).

Surprinzându-i asupra faptului, soţul încornorat crede că Safta trebuie pedepsită exemplar, chiar căsăpită cu toporul. Naşului Stârcu, în schimb, nu i se poate imputa nimic. „Stârcu îl cununase, erau oricum rude”, gândea finul Gore. El avea tot dreptul să-i facă avansuri finei, doar că aceasta trebuia să-l refuze. Iată replica hamalului Gore

către naşul îndrăzneţ, surprins gol, „cu brăcinarul pantalonilor căzut pe ghete”:

— Cu matale, năşicule, n’am nimic – poţi să pleci, năşicule, că n’am nimic cu matale (135, II, p. 39).

Cântecul nunului: impotenţa mirelui şi potenţa naşului

Merită să deschid aici o paranteză în care să prezint pe scurt subiectul unei balade balcanice intitulate *Cântecul nunului [naşului]* sau *Nunul mare* sau *Letinul cel bogat* (162, pp. 704-709; 306, pp. 72-74). Pe acest subiect, etnologul Petru Caraman a scris în anii 1970 un amplu studiu monografic (cca 170 de pagini), publicat postum, în 1987 (123, pp. 195-365; vezi şi 484). Marele merit al lui Caraman constă nu doar în faptul că a comparat între ele toate variantele cunoscute (nord- şi sud-dunărene) ale cântecului popular în discuţie, dar şi în acela că a identificat multe motive literare specifice textului respectiv ca fiind ecouri ale ritualurilor şi cutumelor nupţiale arhaice, practicate în comunităţile tradiţionale din sud-estul Europei. Cu alte cuvinte, etnologul român a analizat subiectul atât pe orizontala spaţiului, cât şi pe verticala timpului.

Încă din 1938, Mircea Eliade îl considera pe Petru Caraman „unul din cei mai bine pregătiţi folclorişti” români (*Cuvântul*, 24 martie 1938). Atunci, la sfârşitul anilor 1930, Mircea Eliade îl publica pe Petru Caraman în primele două volume ale revistei sale de „studii religioase”, *Zalmoxis* (485). Ca să înţelegem bine aprecierea lui Mircea Eliade faţă de Petru Caraman, trebuie să vedem care erau mizele şi proiectele istoricului religiilor în acea perioadă, aşa cum rezultă din *Memoriile* sale ulterioare:

[În toamna anului 1937] mă hotărâsem să scot „Zalmoxis” […]. Mă interesa […] „deprovincializarea” studiilor de folclor şi etnologie comparată în România. Îmi propuneam să silesc oarecum pe folcloriştii români să ia în serios valoarea istoric-religioasă a materialelor pe care le adunau şi le utilizau; să treacă, adică, de la faza filologică

la momentul hermeneutic (487, pp. 15-16).

Structura profesională a lui Petru Caraman coincidea cum nu se poate mai bine cu „portretul robot” al etnologului comparatist „deprovincializat” schiţat de Mircea Eliade.

Cântecul nunului, care evident era interpretat de lăutari în noaptea nunţii, face parte din tipul „încercările grele la care este supus eroul”. Balada are următorul scenariu: Un fecior (cocon) de boier mare se însoară, având ca naş un domnitor („Iar de naş pe cine-avea? / Iancu-vodă-l cununa”). Ştim de la Dimitrie Cantemir că astfel de cutume erau uzuale la nunţile moldoveneşti: „Când domnul însuşi este naş…” (*Descriptio Moldaviae* XVIII) (26, p. 221). Atunci când domnitorul însuşi nu putea să participe la nuntă, trimitea vreo rudă apropiată în rolul de naş (186, p. 167).

Mireasa din baladă este fiica unui bogat „letin” (= „latin” = catolic). Socrul-mic este foarte nemulţumit de mire, poate pentru că acesta, fiind creştin-ortodox, este de altă confesiune (69, pp. 113-120; vezi şi 488, pp. 88-93), aşa că zăvorăşte porţile, o izolează pe mireasă şi opreşte alaiul de nuntaşi. Apoi îl supune pe viitorul ginere unor probe iniţiatice greu de trecut. Ca orice iniţiere, miza este pe viaţă şi pe moarte:

Că, dacă [mirele] nu mi-o putea,
Capul, măre, i-oi tăia,
Nunta, măre, mi-o pleca,
Că nu-i bun de fiică-mea! (162, p. 705).

În mod surprinzător, mirele nu încearcă să depăşească aceste încercări, simţindu-se descurajat, înfricoşat şi complet neputincios, mai direct spus, se simte impotent:

Şi mirele cum vedea
Nicio putere avea (123, p. 228).

În locul mirelui, probele sunt trecute de o rudă a acestuia, de un nuntaş. În variantele slave, sud-dunărene (sârbeşti, croate, slavone, bosniace, bulgăreşti), poate datorită influenţelor catolice, nuntaşul salvator este

nepotul de soră al ginerelui. El se luptă să câştige, pentru mire, mâna miresei. Este exact rolul pe care îl îndeplineşte în legenda medievală cavalerul Tristan, care o peţeşte pe Isolda (şi se iubeşte cu ea) pentru regele Mark. Tristan este nepotul de soră (Blanchefleur) al mirelui (regele Mark). Relaţia specială pe care o joacă unchiul de soră (fratele mamei) cu nepotul a fost analizată – atât la populaţiile aşa-zis „primitive”, cât şi la cele europene arhaice – de antropologi celebri: Alfred Radcliffe-Brown („The Mother’s Brother in South Africa”, 1924) şi Claude Lévy-Strauss („Întoarcerea unchiului dinspre mamă”, 1997).

În trecutul societăţii noastre şi chiar în prezentul multor societăţi exotice – susţinea Lévy-Strauss –, unchiul dinspre mamă [respectiv nepotul surorii] a fost sau rămâne o piesă majoră a structurii familiale şi sociale.

Acest raport a rămas atât de important în Evul Mediu catolic, încât scenariul multor cântece de *gestă* păstrează în centru relaţia dintre unchiul matern şi nepotul său. „Roland este nepotul după mamă al lui Carol cel Mare, la fel cum sunt şi Vivien pentru Guillaume d’Orange, Gautier pentru Raoul de Cambrai, Perceval pentru Regele Pescar, Gauvain pentru regele Arthur, Tristan pentru regele Mark, Gamwell pentru Robin Hood… Şi lista ar putea continua”, a conchis Claude Lévy-Strauss (489, pp. 231-232).

Spre deosebire de versiunile sud-slave ale cântecului popular, în toate variantele din spaţiul românesc ale *Cântecului nunului* (peste cincizeci) eroul care trece probele iniţiatice nupţiale în locul mirelui nu este nepotul de soră al mirelui, ci naşul acestuia: „nunul cel mare/ cu toată grija-n spinare”.

[Mirele] rău, nene, se speria,
Din ochi negri lăcrăma,
La naşi-su se ducea (123, p. 229).

În mod paradoxal, mirele propriu-zis (ca şi regele Mark în *Tristan şi Isolda*) rămâne un personaj complet secundar în economia baladei nupţiale. Naşul este cel care devine adevăratul protagonist al cântecului popular de

nuntă. De aici şi titlul (*Cântecul nunului*) cu care este de regulă cunoscută această baladă românească.

Nu purta tu grija, fine,
C-or să iasă toate bine!
Că-ţi poartă naş-to grija
Cu toată rânduiala (123, p. 237).

Trebuie subliniată importanţa diferenţei dintre baladele slave şi cele româneşti. Şi asta pentru că balada românească în discuţie aduce un argument nou şi foarte preţios referitor la rolul de „maestru de iniţiere" a mirelui pe care îl joacă naşul de cununie în noaptea nunţii. Dar, de fapt, este mult mai mult decât atât. Iniţiatorul devine un substituent. Naşul nu doar îl iniţiază pe mire, nu doar îl învaţă cum să treacă probele la care acesta este supus, ci („cu toată grija-n spinare") chiar el le trece în locul şi în numele finului. El duce la îndeplinire „toată rânduiala".

Să nu ne amăgim şi să nu ratăm semnificaţia profundă (azi pierdută) a *Cântecului nunului*. Ce rost ar fi putut avea o astfel de baladă, foarte răspândită în spaţiul românesc, dacă ea nu ar fi exprimat o realitate cutumiară propriu-zisă?! În această privinţă, explicaţia etnologului Petru Caraman este doar sugerată: prezenţa în cadrul baladei româneşti a naşului ca protagonist, ca iniţiator (substituent) al mirelui a fost impusă „de anumite motive specifice ceremonialului nupţial" (123, p. 301). Care ar putea fi aceste „anumite motive"? Etnologul evită să se refere în mod explicit la rolul sexual jucat de naş (i) în cadrul nunţii.

Naşul ca iniţiator (sexual) al mirelui: identificarea miresei

Întrebarea care se pune este următoarea: printre probele iniţiatice pe care le trece naşul în locul mirelui sunt şi unele cu caracter explicit sau implicit erotic? Răspunsul este afirmativ. Protagonistului i se cere, de pildă, „să recunoască mireasa dintr-un grup de mai multe fete, semănând leit la chip şi la statură şi fiind îmbrăcate toate la fel" (123, pp. 197, 209). Sigmund Freud a comentat un motiv mito-literar similar (*Motivul alegerii*

casetei, 1913) dintr-o perspectivă psihosexuală (627, pp. 139-154). În celebrul său *Motif-Index of Folk-Literature* (1932-1937), Stith Thompson a grupat acest tip de probe în *H0-H199*. *Identity Tests: Recognition* („Teste de identitate: recunoaşterea”). Proba identificării miresei este comună absolut tuturor variantelor baladei din toate ţările sud-est-europene, inclusiv din România. Iată cum sună două strofe dintr-o versiune culeasă de G. Dem. Teodorescu în 1866:

Şapte fete că-mbrăca
Tot un port şi tot un fel,
Şi din casă le scotea
Şi din gură mai striga:
— Să poftească mirele,
Mirele, ginerele,
Să-şi aleagă mireasa,
Să trăiască cu dânsa! (162, p. 708).

Evident, nu mirele, ci naşul este cel care trece şi această probă iniţiatică, identificând-o corect pe mireasă. Şi de data aceasta există o corespondenţă cu unele practici arhaice necreştine din cadrul ceremoniei de nuntă la români. În acest sens, o primă atestare, chiar dacă una parţială, o oferă Dimitrie Cantemir (*Descriptio Moldaviae*) la începutul secolului al XVIII-lea:

Atunci se aduce o fată bătrână, urâtă şi îmbrăcată în zdrenţe şi îi întreabă [pe peţitori] dacă aceasta e ciuta [mireasa] pe care o urmăresc. Peţitorii răspund: „nu”! (26, p. 216).

După cum atestă folcloriştii Simeon Florea Marian şi Elena Sevastos, astfel de rituri nupţiale existau încă (explicite sau nu) în satele româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, chiar dacă rolul naşului a dispărut sau s-a diminuat:

[Un vornicel] îi aduce trei fete acoperite, dintre cari mirele să-şi aleagă pe a sa. […] Mirele fireşte că o cunoaşte foarte uşor după inelul ce i l-a dat (31, II, p. 77; 32, p. 346).

„Recunoaşterea miresei” dintr-un grup de fete

identice sau foarte asemănătoare este o probă nupţială ce apare şi în basme populare româneşti: „Au întrat trei fete [surori], foarte frumoase, îmbrăcate în straie frumoase, şi Ion a gâcit pe cea mai mare” (490, p. 383). Motivul literar este prezent şi în unele basme culte. De pildă în *Povestea lui Harap-Alb* de Ion Creangă, cu observaţia importantă că – şi de data aceasta – proba iniţiatico-erotică nu este depăşită de falsul mire (Spânul), ci de „cavalerul” acestuia, adevăratul mire (Harap-Alb):

— Bine, voinice, zise împăratul [Roş] posomorât […] Eu mai am o fată, luată de suflet, tot de o vârstă cu fata mea; şi nu e deosebire între dânsele nici la frumuseţă, nici la stat, nici la purtat. Hai, şi dacă-i cunoaşte-o care-i a mea adevărată, ie-ţ-o [de mireasă] şi duceţi-vă de pe capul meu (166, p. 124).

Am comentat acest topos folcloric cu un alt prilej (27, pp. 131-132). Bun cunoscător al ritualurilor folclorice necreştine, Mircea Eliade nu a ratat acest motiv în proza sa. Fie şi doar sugerată, această probă iniţiatico-erotică este recognoscibilă în povestirea *Podul* (în cadrul unui ritual, protagonistul trebuie să identifice pe „marea zeiţă” dintr-un „grup de femei tinere şi frumoase”) (491, pp. 198-199), dar şi în nuvela fantastică *La ţigănci*:

Trebuia să ne ghiceşti de la început, continuă a treia fată. Să ghiceşti care-i ţiganca, care-i grecoaica, care-i ovreica. […] Ăsta-i jocul nostru, aici, la ţigănci (330, pp. 452-457).

Penetrarea de către naş în cetatea miresei

Revenind la balada populară *Cântecul nunului*, merită avută în vedere şi o altă încercare iniţiatică pe care naşul o trece în locul mirelui. Aşa cum vom vedea, şi această încercare conţine evidente trăsături erotice. Însoţit de alaiul său, mirele soseşte la casa miresei. Dar tatăl acesteia, „Letinul” (= Catolicul), încuie porţile de intrare în gospodărie şi le leagă cu lanţuri:

Letin, măre, ce-mi făcea?
Porţile că-şi încuia
Şi zăvoare le punea

În foişor [cu fata] se urca (162, p. 707).

Vezi, la Stith Thompson, motivul mito-folcloric *T381. Imprisoned virgin to prevent knowledge of men (marriage, impregnation). Usually kept in a tower (house)* („Fecioară întemniţată pentru a preveni contactul cu bărbaţii [căsătorie, însărcinare]. De obicei, ea este ţinută într-un turn [într-o casă]”) (1, pp. 382-383). Evident, închiderea fecioarei, zăvorârea porţilor casei sale este o parabolă a interdicţiei deflorării miresei înainte de noaptea nunţii. Mirele este provocat de socrul-mic să-şi arate curajul şi inteligenţa şi să intre cumva în casa miresei:

Unde este mirele,
Ginerile,
Ca să sară zidurile,
Să descuie porţile? (312, p. 111).

Din nou însă mirele se dovedeşte a fi neputincios, fiind îngrozit de această probă. Şi din nou naşul este cel care rezolvă situaţia:

Mihnea [= naşul] calu-şi repezea,
Zidurile că-mi sărea,
Porţile că-mi descuia
Nunta-n [= alaiu-n] curte că intra (162, p. 707).

Monografiile privind *Nunta la români* – semnate de Simeon Florea Marian şi Elena Sevastos – menţionează că astfel de obiceiuri au supravieţuit în satele româneşti până la sfârşitul secolului al XIX-lea.

Ajungând la poartă, [nuntaşii mirelui] nu pot să intre, fiindcă poarta-i legată cu funii sau cu lanţuri. (123, p. 308)

În faţa porţilor zăvorâte, vornicul mirelui (slav. *dvornic* = „curtean”, de la *dvor* = „curte”) recită o *oraţie de nuntă* specială, aşa-numita *oraţie la zăvoară*. El ameninţă că, împreună cu nuntaşii, va pătrunde în curte cu de-a sila, folosind tunuri, pistoale, buzdugane, paloşe sau suliţe:

Vom da cu armăţile [= cu tunurile]
Şi-om sparge cetăţile
Şi vom sfărma porţile;
Şi-om da cu pistoalele

Şi-om sparge zăvoarele
Şi vor intra oştile! (123, p. 311).

În cele din urmă, nuntaşii reuşesc să pătrundă în curte, spărgând încuietorile sau sărind cu calul peste poarta înlănţuită:

Pe unele locuri, pretind ca colăcarul să sară cu calul preste lanţul […] cu care este legată poarta de la un stâlp la altul (123, p. 315).

Revenind la *Cântecul nunului* şi la această nouă încercare pe care trebuie să o îndeplinească mirele (de fapt naşul), este uşor de observat că proba vitejească sugerează unele trăsături sexuale. Caracterul eroic al probei conţine implicit şi un caracter erotic. Cum am spus, simbolistica închiderii porţilor casei miresei se referă la păzirea virginităţii sale. A sări peste poartă/gard pentru a cuceri cu arme falice mireasa este o metaforă a deflorării acesteia („a sări pârleazul” = a dezvirgina) (139, p. 314). Într-adevăr, balada eroico-erotică este explicită în această privinţă. Naşul (şi nu mirele neputincios) este cel care, *manu militari*, pătrunde (penetrează) în casa fecioarei cu sabia pe jumătate scoasă din teacă şi o ia pe mireasă. Cvasimetaforic, pare să fie descrisă exercitarea unui „drept” nupţial al naşului de cununie asupra finei:

Ţine tu [mire] calul meu,
Să intru eu [naşul] în locul tău.
Iar calul că mi-l ţinea,
Negru-vodă [= naşul] înăuntru intra
Tot mireasa ca s-o ia.
El în casă că intra
Uşa deschidea,
Pragul că-l păşea,
Sabia jumătate să dăşira […].
Ea [mireasa] când auzea să-nfricoşa
Şi atunci se scula,
Mâna lu naşu săruta,
Naşu-său n-o mai lăsa (312, pp. 112-113).

Această variantă a baladei *Letinului bogat*, culeasă în 1896, dintr-un sat din judeţul Tulcea, are un final

neaşteptat. După ce preia mireasa de la naş, mirele se retrage cu ea în dormitor, dar este surprins şi nervos că o găseşte deja dezvirginată de către nunul lor de cununie. Vorba proverbului: „Înaintea mirelui trece naşul”.

Şi mirile singur [cu mireasa] rămânea
Şi el n-avea, măre, ce lucra […].
Că eu de când cu dânsa am venit
Nimica n-am folosit!
Numai de trei ori am sărutat-o.

Mirele nu beneficiază de deflorarea miresei („n-avea ce lucra”), sărutând-o „fără folos” („nimica n-am folosit”). Lăutarii nunţilor de mahala cunoşteau aceste expresii, ştiind să-l omagieze pe tânărul care-şi săruta mireasa „cu folos” şi să-l batjocorească pe cel care o îmbrăţişa „fără folos”: „Ginerică, ginerică, / Dac-o fi la o adică, / Ia mireasa, pune-o jos, / Şi sărut-o cu folos” (139, p. 35).

Revin la balada comentată. Noaptea nunţii fiind „fără folos” din punctul de vedere al mirelui, miresei nevirgine i se aplică o sancţiune tipică: „darea prin târg” (vezi *supra*, 7. „Cultul virginităţii miresei *vs* cultul virilităţii mirelui”). Fata este aşezată de-a-ndoaselea pe un cal cu gleznele jupuite şi, dezonorată în faţa întregii comunităţi, este trimisă înapoi la casa tatălui său:

Pe cai [o] încălica,
Cu dosu înainte
Şi cu faţa-ndărăt
Şi bine pe cai-i lega
Şi bici le dădea,
Tocma la Letin mergea
Letinu că mi-i vedea,
El în chept că se bătea (312, p. 113).

*

În cultura tradiţională rusă, unele coordonate iniţiatice ale acestei balade se regăsesc topite în basme. Mai multe poveşti populare din celebra colecţie a folcloristului A.N. Afanasiev (*Narodnâe russkie skazki*, 8 vol., 1855-1863) au un scenariu similar. Duşmănos fiind, viitorul socru îl supune pe mire la o serie de încercări

grele: „Mai întâi trebuie să-l încercăm pe logodnic câtă putere are”. Fără sprijinul unui „ajutor năzdrăvan”, mirele n-ar putea să ducă la bun sfârşit aceste probe dificile. Ca orice încercări iniţiatice, ele sunt pe viaţă şi pe moarte: „De nu va izbuti [mirele] – spune tatăl miresei –, pentru vina asta să i se taie capul”.

Una dintre probe are explicite caractere erotice. Ca de obicei, fata stă închisă într-un „turn” sau într-un „templu cu 12 coloane şi 12 capiteluri”. „[Fecioara] este izolată după ce a împlinit vârsta de 12 ani, adică în momentul apariţiei maturităţii sexuale. […] Izolarea [fetei] în turn este, evident, o pregătire în vederea unei căsătorii”, a comentat V.I. Propp reminiscenţele din basme ale arhaicului ritual de iniţiere (203, p. 37). „Voinicul fără teamă” trebuie să sară cu calul în curtea palatului şi, din zborul calului, să o „poată săruta [pe fecioară] pe buze”. Sau, cum cere viitorul socru într-un alt basm:

Cine din zborul calului o să-mi sărute fata, pe Milolika – fată de împărat, ce se află în catul al doilea –, aceluia o să i-o dau de nevastă (203, pp. 387-401).

Rog cititorul să revadă, mai sus, capitolul 8, „Sexualitatea locuinţei”, mai ales subcapitolul „Bărbatul şi femeia iubită, ostaşul şi cetatea râvnită”. Penetrarea de către erou a cetăţii în care e străjuită fecioara – spuneam cu acel prilej – este o alegorie a penetrării fecioarei însăşi. „Nu-i cătană ca pula/ Şi cetate ca pizda”, se spune într-un cântec popular cules în 1935 în centrul Transilvaniei (102, p. 135). Penetrarea de către erou a cetăţii în care e străjuită fecioara este o alegorie a penetrării fecioarei însăşi. Poetul erotolog Ovidiu a realizat o inspirată comparaţie între cuceritorul fortăreţei („ostaşul”) şi cuceritorul iubitei („ostaşul Venerei”):

Cel ce iubeşte-i ostaş, că şi Cupido tabără are […],

Cela [= ostaşul] cu-asalt ia cetăţi, iar acesta [= îndrăgostitul] ia pragul iubitei:

Unul dă porţile jos, celălalt uşile doar

(*Amores* I, 9, 1-20) (94, pp. 110-111).

În concluzie, putem spune că sărirea gardului şi

pătrunderea în casa miresei este o veche alegorie a dezvirginării fetei (311).

„Dreptul" naşei

Am prezentat mai sus anume „dreptul" naşului de cununie şi, la modul general, rolul jucat de naş (i) în timpul nunţii. Nu vreau să ratez urmele cutumiare şi rituale care s-au păstrat în cultura română tradiţională referitoare la „dreptul" naşei de cununie.

Chiar dacă naşul este protagonistul întregii acţiuni din *Cântecul nunului*, naşa nu dispare complet din scenariul iniţiatic. Mirele neputincios este îndemnat să nu se îngrijoreze şi să se roage pentru sănătatea ambilor naşi:

Să te rogi [mire] la Dumnezeu
Să trăiască naşu-tău,
Toate le port de grije eu;
Şi la Maica Precesta,
Să trăiască naşă-ta! (312, p. 111).

Mai mult decât atât, în unele variante ale baladei populare, naşa este cea care „poartă grija" finului pentru ca acesta să rezolve unele dintre grelele încercări pe care i le impune socrul Letin cel bogat:

Dară nuna cea mai mare zicea:
— Fine, nu te spăimânta
Că-ţi poartă naşa grija! (312, p. 114).

Pe de altă parte, şi în cazul naşei de cununie sunt câteva proverbe şi zicători al căror înţeles (erotic) aproape s-a pierdut: „Naşa ştie, naşa să vie", sau „Naşa ştie/ Şi-a face/ Şi-a desface!" (163, IV, p. 484; vezi şi 316, pp. 161-162). Naşa pare a fi un fel de *factotum*, o confidentă a finilor, faţă de care nu are secrete, un personaj de neînlocuit, care ştie şi face totul.

Un alt proverb se referă anume la rolul jucat de naşă în noaptea nunţii, poate acela – similar cu cel presupus al naşului – de „iniţiator sexual" al mirilor: „Numai o dată vede naşa ceea a finului" (163, IV, p. 483; vezi şi 316, p. 163). În cadrul unei practici atestate în unele sate din Carpaţii Meridionali, dacă mirele nu putea să-şi dezvirgineze mireasa în noaptea nunţii, „se recurgea la

serviciile conjugale ale unui flăcău în toate facultăţile sexuale”. Această operaţie rămânea tainică pentru întreaga comunitate a satului, inclusiv pentru mireasă. „De ea avea cunoştinţă numai moaşa [= naşa] ginerelui, ginerele şi substituentul” (25, p. 58). Flăcăul substituent se strecura în patul miresei şi o dezvirgina în locul mirelui. Avem în acest caz insolit o situaţie de tip *bedtrick*, în termenii lui Wendy Doniger – cunoscută profesoară de istorie a religiilor la University of Chicago, fostă discipolă a lui Mircea Eliade (75). În afară de actanţii propriu-zişi (mirele şi substituentul lui în patul miresei), singura care ştie acest mare secret este naşa mirelui. Şi asta pentru că – se subînţelege din context – ea este cea care iniţiază şi organizează acest „complot” sexual.

Chiar dacă erau considerate incestuoase şi, ca atare, interzise, raporturile sexuale dintre naşii de cununie şi fini erau totuşi destul de uzuale. Producţiile folclorice sunt pline de astfel de situaţii inadecvate. Poate că rolul arhaic jucat de naşi, cel de iniţiatori sexuali ai mirilor, a încurajat continuarea relaţiilor erotice şi după noaptea nunţii. O snoavă populară deşucheată, intitulată *Popa care o pus naş*, culeasă în 1967 în satul Ibăneşti (jud. Mureş), vorbeşte de relaţii sexuale practicate „încrucişat”: naşul se culcă cu fina sa („cum mi-ar place mie fina asta!”, zice naşul), iar naşa se culcă cu finul (492).

Într-o baladă, finul respinge avansurile sexuale pe care i le face naşa, acuzând fărădelegea unei relaţii incestuoase:

Nu ţ-o fii, naşă, păcat
Şi frică dă blestemat?! […]
Să cădem la sărutat? (316, p. 165).

*

În balada populară *Cântecul lui Vartici* (***308***), naşa de botez şi de cununie, Ileana (soţia domnitorului), insistă să se iubească cu finul ei, boierul Vartici, paharnic în palatul domnesc:

Fine, finişorul meu,
Mult eşti nalt şi subţirel

Parcă eşti tras prin inel.
Am poftit la tine rău (309, p. 23).

Finul dă o replică vehementă şi categorică, fiind preocupat să nege existenţa fenomenului în trecut:

Să mă ierţi, naşă, pe mine,
Nu mă pot iubi cu tine,
Nici să fiu bărbatul tău:
C-asta nu vrea Dumnezeu.
Un fin şi-o naşă-a se iubi
N-a fost nicicând, nici n-a fi (309, pp. 17, 23).

Naşa îşi continuă seducţia erotică făţişă asupra finului Vartici. Acesta fuge îngrozit din palat, iar doamna Ileana se îmbolnăveşte de inimă rea. Povestea este stranie şi, aparent, complet ilogică. Toată comunitatea se comportă conform unei mentalităţi anormale, premoderne. Pare că regulile unui uitat ritual de iniţiere sexuală, a cărui semnificaţie s-a pierdut, cereau ca împerecherea dintre naşă şi fin să se producă. Paradoxal, culpabil este tocmai cel care refuză relaţia sexuală. Probabil că tocmai absurdul scenariului (în care ţăranii nu se mai regăseau) a dus la cvasidispariţia baladei, supravieţuind doar câteva (opt) variante populare (309, p. 15).

Cu toate că actul de seducţie al naşei se produce pe faţă, în public (la o masă festivă), comunitatea nu este deloc scandalizată. Cei prezenţi îşi fac doar semne cu subînţeles. Boierii îşi fac cu ochiul („Iar domnii când auzeau, / Unul la altul se uitau/ Şi din ochi ei îşi trăgeau”) (309, p. 17), iar boieroaicele îşi dau coate („Una la alta-n’ căta, / Din coate-n coate să lovea”) (309, p. 31). În afară de boierul Vartici, nimeni nu consideră că ar fi vorba de vreo fărădelege, iar doamna Ileana e convinsă că, dacă e vreun păcat, el este mic, putând fi răscumpărat cu bani. Chiar şi preoţii sunt dispuşi să închidă ochii şi, contra cost, să o cunune pe naşa cu finul: „La parale [popii] se uita, / La păcate nu se gândea/ Şi pe ei îi cununa” (309, pp. 17, 27, 31).

Mai mult decât atât, în unele variante ale baladei, chiar şi nevasta boierului Vartici, fina doamnei Ileana şi a

domnitorului, îşi îndeamnă în mod aberant soţul să se culce cu naşa lor de cununie: „Măi Vartice, dumneata, / Iubeşte pe naşă-ta” (309, p. 26). În fine, domnitorul (sau Divanul domnesc condus de acesta) îl găseşte vinovat anume pe boierul Vartici, acuzându-l (culmea!) că nu s-a culcat cu naşa sa, cu soţia domnitorului. Nici mai mult, nici mai puţin, Vartici este condamnat la spânzurătoare:

Pe Vartici mi-l judecau,
Toţi lui vina îi găseau,
De ce n-a făcut fapta
Şi mi-a-mbolnăvit doamna (309, pp. 20, 26).

Într-un alt cântec popular, *Naşa şi finul*, cules de G. Dem. Teodorescu în 1883, rolurile se inversează. Finul este cel care insistă să se culce cu naşa şi ea este cea care aparent îl refuză, folosind aceeaşi formulă de respingere: „N-o fi păcat?”.

Năşicuţă Radă,
Lasă poarta descuiată,
Şi fereastra destupată,
Şi perdeaua rădicată,
Să viu şi eu câteodată
Să mă uit cum eşti culcată.
Dacă-i fi culcată bine,
Să mă dau pe lângă tine; […]
— Frunză verde lemn uscat,
Nu ţi-o fi, fine, păcat? (162, p. 392)

Ca şi în cântecele populare prezentate mai sus, în care naşul de cununie întreţine relaţii sexuale cu fina sa („Naşule, n-o fi păcat?”), şi în situaţiile de împerechere dintre naşă şi fin exprimările folclorice sunt ambigue, netranşante, dubitative: „Nu ţ-o fii, naşă, păcat?”, sau „Nu ţi-o fi, fine, păcat?”. Baladele par să memoreze o epocă arhaică, de tranziţie, în care – pentru mentalitatea populară – nu era limpede dacă relaţiile sexuale dintre naş şi fină sau dintre naşă şi fin erau considerate „păcătoase” sau nu.

Dacă totuşi păcatul se producea şi relaţia incestuoasă dintre fini şi naşi era mărturisită în cadrul unei spovedanii,

atunci preotul trecea la drastice sancţiuni duhovniceşti. Balada *Goia*, culeasă de Ovidiu Bârlea în judeţul Teleorman, în 1962, atestă acest fapt:

Părinte, sfinţâia ta, […]
M-am jucat cu naşă-mea!
Unde popa-l auzea,
Cărticica i-o-nchidea,
Nici [a] nafura nu i-o mai da (306, pp. 419-420).

25. „Dreptul" domnitorului
„Mi-au dat sultanul domniia"

În Evul Mediu românesc domnitorul era învestit cu puteri politice discreţionare. Modalităţile de cenzurare a prerogativelor sale erau puţine şi slabe. Era mediul politic ideal pentru înflorirea arbitrarului. În principiu, domnitorul era – ca în Bizanţ (498) – „unsul şi alesul lui Dumnezeu".

Le pouvoir du prince valaque est de nature essentiellement religieuse – constată Jacques Le Goff (443, p. 10).

Prerogativele şi privilegiile sale erau respectate de boieri şi de norod pentru că erau exercitate „din mila Domnului" (*milostiju Božjeju*). Monarhul era judecătorul suprem. Doar în epocile în care exista o putere suzerană (*Înalta Poartă*), aceasta putea – tot în mod arbitrar – să cenzureze deciziile domnitorului din ţările române sau chiar să-l mazilească. Între Dumnezeu şi vodă a apărut un alt rezervor de putere – sultanul, care îl confirma sau îl numea direct pe domnitorul tributar (499, pp. 364 ş.u.). În secolele XVI-XVII, mai întâi în Valahia, apoi şi în Moldova, această situaţie politică era consacrată de o formulare cvasistandardizată. O formulă stereotipă, aproape rituală. Iată câteva exemple păstrate de documentele epocii:

Îmi dărui Domnul Dumnezeu întâiu, după aceea împeratul turcesc [= sultanul], mie domnia română (Radu de la Afumaţi, Valahia, 1522-1529, cu întreruperi);

sau:

Prin voinţa lui Dumnedzeu şi cu hotărârea cinstitului împerat, domnitor sunt al Ţerei Româneşci, pe scaunul

părintelui domniei mele (Vlad Înecatul, Valahia, 1530-1532).

În prima formulare apare un soi de ierarhie: Dumnezeu este primul garant al puterii domnitorului, iar pe locul al doilea este sultanul. Uneori, Dumnezeu însuşi putea să lipsească din formula consacratoare – dar nu şi sultanul:

Domnia noastră este de la turci […], aşa m-a pus împăratul iarăşi în scaunul părintelui domniei mele (Theodosie, fiul lui Neagoe Basarab, Valahia, 1521-1522).

Alteori formularea era frustă, tranşantă, minimală, excluzând toate ornamentele retorice care erau subînţelese. Rămânea strict esenţialul:

[Mi-] au dat împăratul [= sultanul] domniia (Vladislav al III-lea, Valahia, 1523-1525, cu întreruperi) (499, p. 366).

Potenţă politică şi sexuală

Puterea politică discreţionară era dublată de una sexuală. În secolele XV-XVIII, cronicarii ne prezintă domnitori moldoveni şi munteni cu apetituri erotice excesive. Ştefan Rareş (Moldova, 1551-1552) suferea de „curvie nespusă într-însul”; Pătraşcu cel Bun (Valahia, 1554-1557) „avea de obicei zece sau douăsprezece concubine”; Iancu Vodă Sasul (Moldova, 1579-1582) „era om curvariu peste samă”, fiind „nestăpânit” sexual; Aron Vodă Tiranul (Moldova, 1591-1595) „nu să sătura de curvie”; Leon Tomşa (Valahia, 1629-1632) a fost atacat de boieri „pentru mare desfrânăciune şi [altele] nespuse”; Gheorghe Ştefan (Moldova, 1653-1658) organiza „petrecănii”, „nu fără mare desfrânăciune la lucruri peste măsura curviei”; Grigore al II-lea Ghica (Moldova şi Valahia, 1726-1752, cu întreruperi) „era curvar […] şi la toate era desfrânat”; Matei Ghica (Moldova, 1753-1756) „făcea zafchiuri [= distracţii], cu zicături [= cu cântece], cu primblări, cu giocuri, iubind şi parte muieriască” ş.a.m.d.

Dan Horia Mazilu avea dreptate când observa că „apetitul sexual al voievozilor” este de fapt un „semn al puterii lor discreţionare” (131, p. 385). Evident,

manifestarea sexualităţii excesive este un simptom al exercitării puterii politice excesive. Privilegiile politice şi cele erotice se potenţau reciproc. În „motivelnicul" lui Stith Thompson, acest topos este foarte bine reprezentat: *P15.2. King demands subject's wife for himself* („Regele o cere pe soţia supusului său pentru el însuşi") (1, p. 144).

Practic, unii domnitori din spaţiul românesc îşi exercitau un fel de *droit du seigneur*. Un „drept" neformalizat, neinstituţionalizat, nelegiferat. De observat faptul că, adesea, actul erotic nu era unul strict sexual, ci implica mereu ecuaţia puterii, mai ales prin umilirea boierilor şi a familiilor acestora. După cum relatează Ion Neculce, Grigore al II-lea Ghica (care între 1726 şi 1752 a ocupat de mai multe ori tronul Moldovei şi al Valahiei) le dezvirgina pe fecioare şi apoi le dădea zestre şi le mărita cu fii de boieri şi de boiernaşi. Important este faptul că Ghica Vodă se ferea să le dezvirgineze chiar pe fiicele de boieri mari (aşa cum făceau alţi domnitori), ci abuza de fete „de căpetenii [= dregători] mai de gios":

Era acestu domnu şi curvar. Multe ţiitori fete mari ţinea şi apoi le îndzăstra şi le mărita, cu haine, cu odoară, ca pe nişte fete de boier. Numai nu să amesteca la fete de casă mare, ce de căpetenii mai de gios. Şi avea doamnă şi cuconi, şi nu să ruşina, de-ş făcea casa de ocară, un om mare ca acesta. […] Şi la toate era desfrânat (230, p. 281).

Ne aducem aminte că Marco Polo a descris acelaşi tip de privilegii la monarhi din Indochina, care le deflorau pe fecioarele din regat şi apoi le înzestrau pentru căsătorie. Asemănări surprinzătoare la culturi atât de diferite:

Şi de-i place [fata], [regele] o ia de nevastă; şi de nu-i place, îi dă din visteria sa bani, ca să se poată mărita (45, p. 272).

Adesea, domnitorul român era înclinat să încalce în mod făţiş ierarhia socială, impunându-şi ţiitoarele în lumea bună. Era un mod de a-şi afişa – până dincolo de limitele scandalului public – atât vigoarea sexuală, cât şi autoritatea politică. Pe la 1685, spune Ion Neculce în

Letopiseţul Ţării Moldovei, „grecul ţărigrădean” Cantacuzino Dumitraşcu Vodă „era bătrân şi curvar”. Cu toate că, „de bătrân [ce era], dinţi în gură n-avea”, el se etala în public cu o ţiitoare „tânără şi frumoasă şi plină de suleiman”. Amanta domnitorului, Aniţa, făcea parte din lumea de jos. Era „o fată a unei rachieriţe de pe Podul Vechiu”.

[Cantacuzino Dumitraşcu Vodă] o purta [pe Aniţa] în vedeală între toată boierimea, de-o ţinea în braţi, de-o săruta şi o purta cu sălbi de galbeni şi cu haine de şahmarand [= brocart], cu [i] şlic de sobol [= zibelină] şi cu multe odoară împodobită. […] Şi o trimitea cu carăta domnească cu siimeni, şi cu vornici şi cu comişi, dzuoa amidzidze mari [= ziua în amiaza mare] pe uliţi, la feridiu şi pe la mânăstiri şi pe la vii, în primblări. Şi făcea şi pe boieri de-ş triimetea giupânesăle cu dânsa (230, p. 78).

Nu atât amantlâcul domnitorului ţarigrădean („curvia grecească”) îl scandaliza pe cronicar (relaţia extraconjugală putea uşor să se desfăşoare discret), cât afişarea în public a relaţiei erotice necuvenite („în vedeală între toată boierimea”). Şi, mai ales, pe Neculce îl deranja folosirea ilicită a însemnelor puterii de către o metresă a domnitorului: işlic din blană de zibelină, trăsură cu alai domnesc, compania „giupâneselor” boierilor etc.

Oh! oh! oh! — se văita cronicarul Neculce –, săracă ţară a Moldovei, ce nărocire de stăpâni c-aceştia ai avut!

*

Din Evul Mediu până la secolul XX şi de la vlădică până la opincă, „distanţa culturală” este enormă, dar unele forme mentalitare şi mecanisme comportamentale s-au păstrat asemănătoare. Le regăsim în cultura rurală tradiţională sau în cea de mahala. Chiar dacă ironizat de Miron Radu Paraschivescu (*Cântice ţigăneşti*, 1941), fantele de mahala este obligat (de cutumă) să-şi etaleze public noua sa „amurează”. Iată o strofă dintr-un „cântic ţigănesc” prelucrat după unele îngânate „prin multe cârciume”:

I-am luat rochie de tafta,

Papucei de catifea,
Şi-am dus-o prin mahala
Ca să vază cine-o vrea
Că e amureaza mea (209, p. 26).

Între Cantacuzino Dumitraşcu Vodă din secolul al XVII-lea, care îşi etala ţiitoarea „cu işlic de sobol”, şi fantele de Obor din secolul XX, care îşi etala „amureaza” cu „rochie de tafta”, nu este în fond nicio diferenţă esenţială. În ambele cazuri, potenţa sexuală denotă potenţă sociopolitică. Şi viceversa.

Spectacole erotice rituale

Revenind la secolele XVI-XVII, asistăm de multe ori la adevărate puneri în scenă a deplinei autorităţi a domnitorilor români. Siluirea convenţiilor şi a rangurilor sociale era uneori dublată de siluirea nevestelor şi fiicelor de boieri. Sunt acte cu semnificaţie simbolică similară. Ele fac parte din acelaşi „spectacol” de dominaţie politico-erotică regizat de suveranul omnipotent.

Domnitorul Moldovei Iancu Vodă, „ce-i zic Sasul” (1579-1582), spune Grigore Ureche, era „nestăpânit” din punct de vedere sexual. El intra în gineceu şi le viola pe nevestele de boieri venite în vizită la doamna ţării:

Şi era om curvariu preste samă, că nu numai afară, ce nice de curtea sa nu să feriia, că jupânésile boierilor de la masa doamnii sale le scotea, di le făciia silă (418, p. 171).

Cronicarul nu putea să-şi explice toate aceste „lucruri spurcate şi nedumnezeieşti [ce] făcea Iancul vodă în domnia sa”. Lui Grigore Ureche îi trebuia o explicaţie miraculoasă, una care şi-a probat de multe ori eficienţa. Pentru cronicar, singura justificare putea fi faptul că domnitorul era „străin”. „Străin” din punct de vedere etnic şi religios. Am abordat cu un alt prilej această veche-nouă „tehnică de manipulare”: „alogenizarea adversarului politic” (500). Fiind „de naştere sas” şi „de lége luteran”, Iancu Vodă îşi arăta, prin faptele sale „spurcate”, „toată nedumnezeirea şi ereticiia sa” (418, p. 170).

Înaintea lui, un alt domnitor al Moldovei, Ştefan

Rareş (1551-1552), nu se mulţumea doar cu „curve turcoaice”, ca fratele său convertit la mahomedanism, „turcitul” Iliaş. Ştefan Rareş Vodă pur şi simplu nu putea să se abţină sexual: pe fiicele boierilor le dezvirgina, iar pe nevestele lor le „asuprea”. Suferea probabil de o formă de *priapism*:

Ce cerea pravoslaviia şi légea creştinească [Ştefan Rareş Vodă] nu ţinea – relatează Grigore Ureche –, că mai apoi nu numai lăcomiia şi asupreala făciia, ce şi curvie nespusă era întrânsul, nu răbda de muieri cu bărbaţi, nu era [u] fecioarile nebatjocurite, nu [erau] jupânésile boierilor săi neasuprite (418, p. 121).

Interesant este faptul că, în acest caz, termenul „a asupri” nu are numai sensul uzual, de „a oprima”, de „a silui”, de „a viola”, ci şi unul foarte concret, sexual: de „a sta de-asupra [jupânésilor]”.

Nu vom putea explica toate aceste fapte doar prin psihopatie sexuală şi erotomanie. Ar fi prea simplu şi neplauzibil. Alte resorturi par să pună în mişcare acest complicat mecanism, cu acelaşi tip de *modus operandi*. Este vorba de o strategie a expunerii simbolice a puterii sociopolitice. Ceva care are de-a face cu sintagma *le droit du seigneur*, o temă care nu a fost deloc studiată în spaţiul românesc. De regulă, acest tip de comportament nu era doar practicat de suveran, ci şi acceptat cumva de boierii săi şi de întreaga curte. Nu atât „nestăpânirea” sexuală a domnitorilor sau „desfrânarea” lor (cum îi diagnosticau cronicarii) puneau în mişcare acest sumbru mecanism erotic, cât nevoia monarhului de a-şi etala puterea politică. Era deci vorba de un fel de convenţie cvasiconsimţită cam de toată lumea, o cutumă arhaică, un cod cultural, o *lex non scripta* care a supravieţuit în mentalul colectiv de-a lungul secolelor. O cutumă arhaică pusă în scenă ca un spectacol ritual.

*

Uneori însă, chiar şi limitele cutumei tradiţionale erau încălcate, astfel că moşierii vasali se răzvrăteau împotriva monarhului. Vodă abuza uneori de un privilegiu

tolerat de comunitate. Sau poate că anumite abuzuri ale domnitorului veneau pe un fond în care, prin evoluţie morală, comunitatea nu mai era dispusă să „sufere”, să suporte abuzuri de acest fel. Un asemenea eveniment s-a produs, se pare, chiar în cazul lui Ştefan Rareş (1551-1552).

Boierii – spune Grigore Ureche – […] n-au mai putut suferi [= suporta] fărădelegile şi răotăţile lui.

Ca atare, aceştia s-au răzvrătit şi i-au făcut de petrecanie domnitorului. A fost o crimă cu autor colectiv, premeditată să fie astfel, pentru ca să nu fie un asasinat cu vinovat unic şi identificabil:

Noaptea cu toţii s-au rădicat la podul de la Ţuţora şi au tăiatu aţile [= sforile] cortului asupra lui Ştefan [Rareş] vodă şi cu multe rane pătrunzându-l, a murit.

„Moartea păcătoşilor ieste cumplită”, conchide cronicarul odată cu psalmistul. De fapt, Grigore Ureche e înţelegător cu boierii complotişti, disculpându-i:

Carele poate să fie om ca acela, să-şi vază muierea silită [= siluită] şi batjocurită şi să sufere [= să suporte], carile nu va suspina văzându ficioara sa din sânul său, ce o au cruţat-o, să o ia şi să-şi râză de dânsa, carile mai apoi slujitoriu şi boierinu va priimi să-i ia făméia spre pofta sa cea nestâmpărată şi nu-i va gândi rău? (418, pp. 121-122).

Exercitarea supremă a puterii discreţionare a domnitorului nu era doar siluirea fiicelor şi a nevestelor boierilor: „Şi singur domnul Vasilie-vodă, cu silă a câteva case de boieri, luându-le fétele peste voea părinţilor la ţietorie”. Adică să le facă pe fete ţiitoare, zicea Miron Costin. Suprema umilinţă şi demonstrarea puterii absolute se producea prin violarea fiicelor şi a nevestelor chiar sub ochii boierilor, aşa cum făcea, de pildă, la începutul secolului al XVI-lea, Mihnea Vodă cel Rău:

Să culca cu toate jupânesele şi cu fétele lor înaintea ochilor lor [= ai boierilor], spune cronicarul (131, pp. 385-386).

Femeia – „trofeu militar”

Spuneam că, de regulă, întreaga curte participa,

volens-nolens, la această convenţie socială. Transferul de privilegii politice se producea, ca şi cel de privilegii sexuale, de sus în jos. Mai mult decât atât, când un boier îi lua locul pe tron domnitorului, începea el însuşi să practice aceleaşi acte pe care le detestase la predecesorul său. Victima lua locul călăului, iar fostul călău devenea noua victimă. Regula populară „Ce ţie nu-ţi place, altuia nu-i face", nu funcţiona în astfel de cazuri. Fiind cvasirituale, aceste acte trebuiau să se repete. Există un bun exemplu pentru această situaţie. Domnitorul Moldovei Vasile Lupu (1634-1653) l-a umilit pe marele logofăt Gheorghe Ştefan, necinstindu-i nevasta. Boierul Ştefan, se spune în *Cronica Bălenilor*, „ş-a vădit vrăjmăşiia ce avea către domnu-său [Vasile Lupu], vinuindu-l că a umblat cu jupâneasa lui".

În 1653, Gheorghe Ştefan ocupă Iaşii şi se proclamă domn, detronându-l pe Vasile Lupu. Primul său gând a fost să-şi marcheze victoria militară cu una sexuală. Noul domn voia, s-ar putea zice, o „răzbunare politică" (în formularea lui Dan Horia Mazilu), adică să o violeze pe jupâneasa fostului domnitor, pe frumoasa cercheză Ecaterina. Ion Neculce doar enunţă o asemenea intenţie de etalare a forţei. Cronicarul moldav ne spune că noul domn l-a însemnat la nas pe fiul fostului domn şi ar fi vrut să o „însemne" sexual pe fosta doamnă. E vorba de două forme de stigmatizare simbolică a (familiei) adversarului:

Gheorghie Ştefan-vodă, după ce au luat pre doamna lui Vasilii-vodă [Lupu] din Suceava la mâna lui şi pre Ştefăniţă-vodă, pre fiul său, l-au însămnat la nas puţintel, şi pre doamna au vrut să-şi râdă de dânsa (*O samă de cuvinte*, XXXII) (230, p. 24).

Cronica Bălenilor confirmă nu numai producerea violului, ci şi motivaţia răzbunătoare:

Zic unii să să fie culcat Ştefan-vodă cu doamna, să-şi întoarcă aceia ce făcuse Vasilie-vodă [Lupu], de se culcase cu jupâneasa lui, în boierie (131, pp. 387-388).

De fapt, nu cred că Dan Horia Mazilu are dreptate susţinând că este vorba de o „răzbunare politică", un domnitor încercând să fie chit cu predecesorul său. Acelaşi

mecanism se punea în mişcare şi atunci când nu era vorba de o răzbunare propriu-zisă. Obiceiul ca domnitorul învingător să necinstească pe nevasta (sau pe fiica) domnitorului învins este atestat în spaţiul românesc încă din secolul al XV-lea. Este, de fapt, semnul simbolic al înfrângerii totale. Când Ştefan cel Mare, de pildă, l-a învins în luptă pe domnitorul muntean Radu cel Frumos, nu i-a preluat acestuia doar averea, ci şi femeile din familie – pe nevastă şi pe fiica fecioară:

Iară Ştefan vodă – consemnează Grigore Ureche în *Letopiseţ* –, miercuri 24 ale aceştii luni [noiembrie 1473], au dobânditu Cetatea Dâmboviţa şi au intratu într-însa şi au luat pre doamna Radului vodă şi pre fiică-sa Voichiţa o au luat-o luişi doamnă şi toată avuţiia lui şi toate veşmintele lui ceale scumpe şi visteriile şi toate steagurile lui. Şi acolo s-au veselit trei zile şi deacii s-au întorsu înapoi la scaunul său, la Suceava, dându laudă lui Dumnezeu (418, p. 45).

Cele două femei au fost luate în captivitate la Suceava, ca „pradă de război", ca „trofeu militar", odată cu preluarea altor simboluri ale puterii militare: „toate steagurile lui [Radu cel Frumos]". Fiind căsătorit cu Maria de Mangop, Ştefan cel Mare „o luă de concubină" pe foarte tânăra Voichiţa, cum se exprimă A.D. Xenopol. Abia în 1478, după ce „pristăvitu-s-au doamna Maria ce era de la Mangop", Ştefan Vodă s-a căsătorit cu Voichiţa, fata învinsului său din Ţara Românească, Radu cel Frumos (441, p. 337; 419, p. 403). Vezi, la Stith Thompson, motivul *P15.2.1. King carries off subject's wife and makes her his own* („Regele o câştigă pe soţia supusului/învinsului şi se însoară el însuşi cu ea") (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937) (1, p. 144).

*

S-ar putea crede că moravurile şi năravurile domnitorilor din ţările române s-au modificat substanţial la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, în epoca de început a modernităţii. Lucrurile stau doar parţial aşa. Principiul *le droit du seigneur* a supravieţuit

tenace, acţionând în continuare, poate nu chiar în formele groteşti din secolele XV-XVII, aşa cum le-am analizat mai sus. Iată, de pildă, cum îl descrie prin 1879 cărturarul ambasador Ion Ghica pe unul dintre ultimii domnitori fanarioţi din Ţara Românească, pe Ioan Caragea (1812-1818):

Lui Caragea îi plăceau femeile. Într-această privinţă, purtarea lui şi a fiului său beizadea Costachi era un scandal de toate zilele. Când punea ochii pe câte o nevastă [de boier], trimetea pe bărbatul ei într-o slujbă depărtată, la trebuinţă îl şi surghiunea, şi atunci lua cu dânsul câţiva arnăuţi şi se introducea la femeia pacientului cu voie, fără voie (133, p. 43).

Strategia lui Caragea Vodă de a scăpa de bărbatul viitoarei victime era destul de uzuală. Să ne aducem aminte că în piesa lui Beaumarchais *Le mariage de Figaro* (1781), având ca subiect chiar *ius primae noctis*, contele Almaviva vrea să-şi avanseze valetul pe post de curier la ambasadă doar ca să poată rămâne singur cu nevasta acestuia. Trimiterea bărbatului subaltern la o slujbă nouă avea două meniri – răsplătirea soţului încornorat cu o sinecură, dar şi îndepărtarea lui din preajma soţiei:

În timp ce eu m-aş vântura pe coclauri – se plânge Figaro –, dumneata [conte Almaviva] te-ai ocupa de iubita mea! (74, p. 116).

Şocant este faptul că un domnitor precum Caragea, care a încercat să reformeze justiţia în Muntenia introducând un nou Cod civil, folosea în mod discreţionar instituţiile domniei (împărţea slujbe, trimitea în surghiun, folosea arnăuţii Agiei etc.) doar pentru a le poseda sexual – „cu voie, fără voie” – pe jupânesele boierilor săi. Rolul *Legiuirii lui Caragea* (promulgată la Bucureşti în 1818) a fost tocmai acela de a înlocui cutumele arhaice şi legile nescrise („canoanele din vechime” şi „obiceaiurile sale nescrise şi nedesluşite”), reguli după care se ghida societatea românească, cu o „leage sfântă, statornică şi neclintită” (***442***).

Când nu domnitorul fanariot însuşi le umilea sexual

pe femei, o făceau – în numele acestuia – slujitorii săi. Arnăuţii, ciohodarii şi soitarii din jurul suveranului „insultau femeile cu vorbe şi cu gesturi neruşinate”. În orice caz, puterea politică şi cea sexuală se etalau în acelaşi timp, transferându-se de sus în jos printr-un soi de procură nevăzută: de la sultan la domnitorul fanariot, de la domnitor la boier, de la boier la arnăut. Iată cum descrie acelaşi Ion Ghica o ieşire în public, pe Podul Mogoşoaiei, a domnitorului fanariot Nicolae Vodă Mavrogheni (1786-1790) al Ţării Româneşti:

După prânz, răsturnat într-o caleaşcă poleită, trasă de patru cerbi cu coarnele de aur, Mavrogheni ieşea la preumblare înconjurat de ciohodari cu fuste albe şi cu işlice rotunde de samur pe cap, de arnăuţi şi de soitari cu căciuli lungi de postav pestriţ, împodobite cu coade de vulpi şi cu clopoţei care jucau chiocecurile pe lângă trăsura domnească, se strâmbau la trecători şi insultau femeile cu vorbe şi cu gesturi neruşinate. Cu astfel de alai mergea Mavrogheni de-şi bea cafeaua şi ciubucul lângă havuzul din frumosul chioşc de la Izvorul Tămăduirei, în sunetul surlelor şi tobelor, al meterhanelei şi tumbelechiurilor (502).

26. „Dreptul” suzeranului

Dregătorii sultanului suzeran

Este interesant de văzut cum se schimbă ecuaţia puterii atunci când în scenă intră un personaj mai puternic decât vodă, adică suzeranul sau un înalt reprezentant al puterii suzerane. La sfârşitul secolului al XVIII-lea, spune Dionisie Eclesiarhul în *Hronograful Ţării Rumâneşti de la 1764 până la 1815*, a venit la Bucureşti, cu suita sa, Hassan Capudan-paşa („Căpitan-paşa”, în cronică) într-o aşa-zicând „vizită de lucru” la domnitorul fanariot Constantin Hangerli (1797-1799). Capudan-paşa era reprezentantul omnipotentului sultan, care îi numea şi îi mazilea pe domnitorii fanarioţi, având asupra lor drept de viaţă şi de moarte (*ius gladii*).

În 1798, la Bucureşti, Capudan-paşa a vrut să-şi

etaleze puterea. Ca atare, i-a cerut lui vodă Hangerli să organizeze la curte – pentru el şi locotenenţii săi – un zaiafet sexual. Însă a vrut ca la această orgie să fie aduse chiar nevestele boierilor, şi nu prostituate. Posedarea sexuală a acestora din urmă nu conferea din punct de vedere simbolic niciun grad de putere. Mai mult decât atât, boierii înşişi trebuiau să fie de faţă la necinstirea propriilor soţii. Interesant este faptul că lui Capudan-paşa i se părea normal să ceară un astfel de privilegiu, iar fanariotului Hangerli Vodă i se părea normal să i-l satisfacă. În plus, jupâneselor li se părea normal să presteze sexual, iar boierilor munteni li se părea normal să asiste la acest spectacol grotesc.

Este evident vorba de o cutumă înrădăcinată. Modelul este bine-cunoscut. L-am prezentat mai sus, în capitolul anterior: la curtea lui Mihnea Vodă cel Rău, domnitorul se culca – chiar „sub ochii boierilor” – cu jupânesele şi fiicele acestora. Dar între domnia lui Mihnea Vodă (1508-1509) şi cea a lui Hangerli Vodă (1797-1799) trecuseră aproape trei secole, între întunecatul Ev Mediu şi Epoca Luminilor, care – pentru spaţiul românesc – a însemnat începutul modernităţii. Astfel de cutume arhaice începuseră să mai slăbească, fără să dispară. Ca atare, Hangerli Vodă n-a îndrăznit să-l refuze pe reprezentantul sultanului, dar şi-a permis să organizeze o farsă ingenioasă şi extrem de periculoasă. Un *bedtrick*, în termenii lui Wendy Doniger (75). El le-a înlocuit pe jupânese cu prostituate („podărese”) chipeşe şi îmbrăcate luxos, ca nişte boieroaice. În *Hronograful Ţării Rumâneşti* (scris în anii 1814-1820), cronicarul Dionisie Eclesiarhul – un călugăr de la Râmnic – relatează întâmplarea astfel:

[Hangerli Vodă a trimis] pe postelnicul cel mare şi pe cămăraş de au adus mueri podărese curve şi cârciumărese, însă au ales mueri mai chipeşe şi mai frumoase, şi le-au îmbrăcat cu haine frumoase din cămara lui vodă, făgăduindu-le daruri domneşti să facă toată voia lui Căpitan-paşa şi agalelor lui, şi să se sloboază la chefuri. Deci la vremea mesei le-au poftit la masă să şează cu

boierii [veniţi fără neveste], şi aducându-le vel-post [elnicul], le-au numit că sunt cocoanele boierilor, arătând: eată aceasta e Brâncoveanca, aceasta Goleasca, aceasta e Cornească, aceasta e cutare, şi aceasta e Filipeasca.

A riscat Hangerli Vodă regizând această comedie bufă? Evident că da. Putea să fie mazilit, ba chiar omorât pe loc. Paşa era împuternicitul deplin al sultanului. De altfel, peste doar câteva luni, la 18 februarie 1799, el a şi fost omorât la Bucureşti din ordinul sultanului – e drept, din altă pricină. Dar toată farsa sexuală regizată de domnitorul fanariot s-a terminat cu bine. Capudan-paşa şi însoţitorii săi, văzând că „sunt bucureştencele iubitoare de împreunări", au fost foarte mulţumiţi de „cocoane", care au ajuns „la paturile agalelor [= agiilor]" (187, p. 34; 444, p. 72).

„N-ar fi de mirare – scrie Dan Horia Mazilu – ca finaluri de acest fel să fi avut şi «spectacolele» puse la cale de voievodul Matei Ghica", pe la mijlocul secolului al XVIII-lea. Matei Ghica organiza într-adevăr mari petreceri, zice indignat Neculce, care se terminau adesea cu desfrâu sexual: „zafchiuri, cu zicături [= cântece], cu primblări, cu giocuri, iubind şi parte muierească". De data aceasta, împuternicitul (vornicul) domnitorului pleca să adune jupânesele cu un „catastih cu pecete gospod" – cu alte cuvinte, cu o procură scrisă:

Şi după masă – relatează Neculce –, mergea vornicu doamnii cu catastih ce avea pecetluit cu pecete gospod în mâna lui, la câteva giupânese mari, de le poftea ca să vie la Curte, arătând că este poruncă gospod.

În capitolul anterior am văzut că domnitorul Moldovei Iancu Vodă „ce-i zic Sasul" (1579-1582) îşi lua „dreptul" (dar i se şi dădea „dreptul") să se culce cu nevestele boierilor săi: „nice de curtea sa nu să feriia – spune Grigore Ureche –, că jupânésile boierilor de la masa doamnii sale le scotea, di le făciia silă" (418, p. 171). Dacă domnitorii din ţările române aveau astfel de privilegii sexuale, atunci de ele se puteau bucura şi sultanii suzerani (şi împuterniciţii acestora).

Revenind la stratagema sexuală organizată lui Capudan-paşa de către Hangerli Vodă, ar trebui să apreciem ingeniozitatea de care a dat dovadă domnitorul muntean, schimbându-le pe „cocoanele boierilor” cu „podărese curve”. Se pare că astfel de obiceiuri au origini arhaice şi orientale. Îi dau cuvântul lui Michel de Montaigne, citat şi comentat de feminista Simone de Beauvoir:

Regii Persiei – povesteşte Montaigne, care le aprobă înţelepciunea – îşi chemau soţiile să le ţină tovărăşie la festinuri; dar când vinul li se urca la cap şi când se lăsau în voia voluptăţii, le trimiteau acasă ca [ele] să nu fie nevoite să ia parte la poftele lor necuviincioase şi aduceau în locul lor femei pe care nu erau obligaţi cu nimic să le respecte (*Le deuxième sexe*, 1949) (445, II, p. 301).

*

Timpul a trecut, dar cutumele sexuale au supravieţuit într-o formă sau alta. Am să mă refer la o întâmplare produsă în prima jumătate a secolului al XIX-lea, în zorii modernităţii româneşti. După revolta eteriştilor şi ocuparea Moldovei de către armata turcă (1821-1822), Înalta Poartă a pus ca domnitor al principatului pe marele boier Ioniţă Sandu Sturdza (1822-1828). Fiul acestuia, beizadeaua Costache Sturdza, s-a căsătorit cu chipeşa Marghioliţa, fiica marelui logofăt Dumitrachi Ghica. Frumuseţea ei a intrat în legendă, una care i-a supravieţuit. Pentru a putea conta pe loialitatea noului vodă moldovean, sultanul Mahmud al II-lea (1808-1839) l-a adus la Istanbul – ca ostatec de lux, ca zălog – pe fiul domnitorului, care a venit cu soţia sa, Marghioliţa. Frumuseţea ei a atras imediat atenţia marilor dregători din capitala imperiului, astfel că sultanul i-a cerut beizadelei Costache Sturdza să vină cu soţia sa la palatul Topkapı. Se spune că, apoi, Mahmud al II-lea a luat-o să viziteze haremul său, unde s-ar fi culcat cu ea. Să-i dăm cuvântul cărturarului Gheorghe Sion, contemporan cu evenimentele:

S-au vorbit că însuşi seriosul sultan Mahmud, care

domnea pe atuncea, văzând-o [pe Marghioliţa] într-o zi de paradă la Sânta Sofia, ar fi fost fulgerat de vederea ei şi că, aflând cine este, a trimis de a o aduce (împreună cu soţul ei), pentru ca s-o admire de aproape; s-a vorbit chiar că padişahul, într-un moment de esaltaţiune, ar fi invitat-o să viziteze haremul imperial; s-a vorbit, căci gura lumei este rea, dar nu s-a crezut niciodată că marele suzeran să cuteze a atenta asupra vasalei sale din Moldova, deşi a constatat că aşa giuvaer nu avea între comorile sale (28, p. 418).

Asta se întâmpla pe la 1822, când Marghioliţa avea vreo 21 de ani, iar proaspăta soţie a sultanului, frumoasa circaziană Suzana, avea 15 ani. C. Gane a pus la îndoială unele dintre informaţiile livrate de G. Sion, pe motiv că autorul memoriilor (*Suvenire contimpurane*, 1888) ar fi fost el însuşi îndrăgostit de principesa Marghioliţa Sturdza: „a şi iubit-o şi admirat-o şi bârfit-o” (503, p. 399). Totuşi, seriozitatea cărturarului Gheorghe Sion şi faptul că a fost contemporan cu întâmplările relatate ne fac să dăm crezare poveştii. Chiar şi neadevărată, ea are tâlcul ei, fiind plauzibilă.

Atenţie la formulările folosite de Sion. Cuplul princiar moldovean nu a fost invitat la palat, ci „adus”: „[Sultanul] a trimis [slujitori] de a o aduce [pe Marghioliţa] (împreună cu soţul ei)”. Este un prim gest de suzeranitate. Al doilea gest este acela de-a o duce la harem pe frumoasa principesă moldavă şi, probabil, de a se culca cu ea. Pe de altă parte, Gheorghe Sion a pus prezenţa bărbatului ei între paranteze, la propriu şi la figurat, considerând că este un detaliu nesemnificativ. În această privinţă, memorialistul greşeşte. Prezenţa la această întâlnire a lui Costache Sturdza, fiul domnitorului moldovean, are o semnificaţie majoră. Sultanul suzeran nu-şi etala puterea faţă de femei, ci faţă de bărbaţi. Este ceea ce antropologii numesc: *male power display* (etalarea puterii bărbatului).

Generalii ţarului suzeran

Chiar dacă schimbăm o putere suzerană (Imperiul Otoman) cu alta (Imperiul Ţarist), lucrurile nu se schimbă

în esenţă. Toţi suzeranii (şi toţi reprezentanţii lor) au cam aceleaşi pretenţii politice (şi sexuale) şi vasalii le îndeplinesc cu aceeaşi grabă. După războiul ruso-turc (1828-1829) şi Pacea de la Adrianopol, puterea sultanului asupra ţărilor române începe să se destrame. O preia ţarul şi armata rusă de ocupaţie. Nu este deci de mirare că frumoasa cucoană Marghioliţa va trece în patul unui principe rus, general în armata muscalilor: Nikolai Alekseevici Muhanov (1802-1871) (28, p. 418), „un seducător de meserie” (33, p. 187).

După Pacea de la Kuciuk-Kainargi (1774), raporturile politice ale Rusiei cu Principatele Române sunt fluctuante: acestea se află sub tutelă, sub dominaţie, Rusia fiind garant, protector, suzeran (504). Suzeranitatea (ba chiar anexionismul) Imperiului Ţarist asupra ţărilor române se manifestă şi în timpul ocupaţiei din perioada 1806-1812. Generalii care conduc armata rusă de ocupaţie (Miloradovici, Isaiev, Kutuzov ş.a.) au toată împuternicirea ţarului Alexandru I (1801-1825). Reprezentanţii puterii suzerane au, printre altele, „dreptul” (*ius occupanti*) să necinstească nevestele şi fiicele boierilor români. Ofiţerul rus putea (avea dreptul) să umilească, iar boierul român trebuia (avea obligaţia) să se lase umilit. Relaţiile erotice trebuiau afişate, ca o formă de etalare a statutului reprezentantului puterii suzerane.

Aristocratul francez Andrault, conte de Langéron, general în armata rusă, ne spune mai multe despre comportamentul generalilor ruşi după ocuparea în 1806 a Principatelor Române (în *Journal des campagnes faites au service de la Russie, 1790-1812*). În 1887, cercetând arhivele din Chişinău, G. Sion a găsit „jurnalul de campanie” al lui Langéron, pe care l-a rezumat conştiincios (28, pp. 74-76).

În 1807, „bătrânul general” Ivan Ivanovici Isaiev, care conducea dispozitivul armatelor ruseşti din Oltenia, exploata abuziv – ca un feudal local – toată regiunea. El îşi luase ca „amantă” o boieroaică „grecoaică”, una „care locuia la el”, generalul lăsându-se „complet dominat de

această creatură mizerabilă” (379, p. 343).

Când armata rusă a ocupat Bucureştii (decembrie 1806), generalul Mihail Andreevici Miloradovici „a fost primit ca liberator al oraşului”, care „după ce fusese timp de două luni lăcaşul groazei, […] a ajuns brusc lăcaşul plăcerii”, relatează contele de Langéron (379, pp. 319-320). Conducător al armatei ruse şi reprezentant al ţarului, Miloradovici „s-a aprins” după fiica baş-boierului Costache Filipescu, găsind-o „foarte pe gustul său”. Filipescu era „unul din primii boieri ai Ţării Româneşti”, fiind ban şi mare vistier. Generalul suzeran şi-a cerut „dreptul”, *ius occupanti*, iar boierul vasal nu l-a putut refuza. Într-adevăr, banul Filipescu l-a lăsat pe generalul rus să se cupleze în *amantlâc* cu fata sa. Boierul român „şi-a prostituat fiica”, notează tranşant contele de Langéron în al său *Journal des campagnes*. Relaţia sexuală este confirmată şi de călugărul-cronicar Dionisie Eclesiarhul, care subliniază raportul dintre funcţia de „comandir” a generalului rus şi „pofta [sa] muerească”:

Miloradovici rămâind comandir […] au luat pe fata banului Filipescu că şi mai nainte au avut a face cu casa Filipesculuі priteşug şi să robise cu pofta muerească şi sta numai de baluri şi tractaţii (406, p. 179).

Această ecuaţie politico-erotică (1807-1810) s-a destrămat abia atunci când Miloradovici şi-a dat seama că este spionat de Costache Filipescu şi că informaţii militare importante ajungeau, de pe biroul său, în garnizoana turcească de la Giurgiu. În 1810, ţarul Alexandru I i-a surghiunit pe boierul Filipescu şi pe fiica sa în Rusia, la Elisavetgrad, nu departe de Odessa; iar pe generalul Miloradovici l-a destituit din funcţie, trimiţându-l la Kiev ca guvernator militar. „În sfârşit – răsuflă uşurat contele de Langéron –, armata [rusă] a scăpat de generalul Miloradovici şi Ţara Românească de Filipescu” (379, pp. 324-325, 344-345).

În locul banului Filipescu a fost numit un alt mare boier, Constantin Varlaam, şeful partidei pro-ruse, mare vistier şi vicepreşedinte al Divanului. În 1811, la

conducerea armatei ţarului în ţările române a fost numit generalul Mihail Ilarionovici Kutuzov, feldmareşal, cel care în 1812 îl va învinge pe împăratul Napoleon Bonaparte în Rusia. Comentând jurnalul contelui de Langéron, istoricul Radu Rosetti vorbeşte despre „amănuntele picante” cu „femeile pierdute” ale românilor şi despre imoralitatea sexuală de care dădeau dovadă „bătrânul Kutuzov şi camarila sa”, ca şi „aproape toţi generalii ruşi” (515, p. 50).

Într-adevăr, cu toate schimbările de dregători, ecuaţia politico-erotică a rămas aceeaşi. S-au schimbat doar personajele, nu şi scenariul. „Alte măşti, aceeaşi piesă.” Atitudinea generalilor ruşi faţă de boierii (şi boieroaicele) din ţările române a rămas neschimbată. Ne-o spune chiar contele de Langéron:

Prima grijă a lui Kutuzov când a ajuns la Bucureşti a fost să-şi caute o amantă; nu era greu să găseşti aşa ceva, dar alegerea sa ne-a uimit. S-a oprit la o copilă de 14 ani [Luxandra Bărcănescu-Guliano], nepoată a lui Varlaam, căsătorită cu un tânăr boier numit [Nicolae] Guliano. Kutuzov a plăcut-o şi, cunoscându-i pe români, i-a spus soţului să-şi aducă nevasta şi acesta s-a executat. A doua zi Kutuzov ne-a prezentat Dulcineea şi s-a afişat cu ea în lume (379, p. 349).

Recunoaştem aici acelaşi *pattern* pe care l-am întâlnit în urmă cu câteva pagini, la un alt suzeran, sultanul Mahmud al II-lea, care pe la 1822 i-a cerut prinţului moldovean Costache Sturdza să-şi aducă soţia, pe frumoasa Marghioliţa, la palatul împărătesc. Generalii armatei ruse, inclusiv (sau mai ales) Mihail Kutuzov, practicau acelaşi tip de „drepturi” sexuale, privilegii menite să arate întregii comunităţi cine este jupânul în Principatele Române: îi umileau pe boierii români, se culcau cu nevestele şi fiicele acestora, afişau în mod public acest comportament etc.

De regulă, românul îşi bate joc de bărbatul înşelat de soţie şi care îşi ignoră situaţia: „Nu ştie bărbatul ce ştie tot satul”. De data aceasta însă, soţul încornorat nu numai că

ştie că e înşelat, dar el este cel care îşi aduce nevasta concurentului său. Semn că este vorba de un fel de „convenţie”, că toate părţile (bătrânul Kutuzov, tânărul Guliano, frumoasa Luxandra, mama acesteia, unchiul Varlaam etc.) recunosc „dreptul” sexual – chiar dacă nescris – al generalului suzeran. „Erau bărbaţi cari mi-aduceau nevestele [lor] şi fraţi surorile”, spune personajul Pantazi lăudându-se cu privilegiile statutului său de „crai” într-un Bucureşti decadent (cca 1880), inclusiv cu privilegiul *le droit du seigneur* (254, p. 75).

Un lucru este totuşi straniu. Generalul M.I. Kutuzov s-a dovedit a fi (spre deosebire de ceilalţi generali ruşi) nu numai un comandant necorupt, dar şi foarte corect. Ne-au rămas în arhive diverse ordine scrise de el în perioada 1808-1812. Aceste dispoziţii au ca obiect mai ales oprirea diverselor abuzuri pe care le înfăptuiau soldaţii şi ofiţerii ruşi pe teritoriul Moldovei şi Ţării Româneşti: confiscarea samavolnică a chervanelor de la ţăranii români, supunerea abuzivă a localnicilor români la diverse corvoade, încartiruirea militarilor ruşi la localnici sărmani etc. Menţionând sancţiuni aspre, interdicţiile sunt transmise de Kutuzov „în modul cel mai sever”, pentru că „asemenea samavolnicii şi violenţe nu sunt permise într-o armată bine organizată” (379, pp. 413-437). Contele de Langéron, la rândul său general în armata rusă, îl laudă şi chiar îl sprijină pe Kutuzov în această privinţă (379, pp. 351-352).

Cum se explică faptul că un conducător de armată de ocupaţie, atât de atent ca militarii lui să nu comită samavolnicii asupra localnicilor români, să facă el însuşi abuzuri asupra nevestelor boierilor?! Poate că privilegiile sexuale de care beneficiau conducătorii armatei ruse nu erau considerate abuzuri, ci un „drept” care li se cuvenea: „dreptul” suzeranului sau *ius occupanti*. Singurul consternat (şi jenat) de abuzurile sexuale ale generalului Kutuzov este contele francez Andrault de Langéron, martor ocular la toate escapadele acestuia. Îi dau din nou cuvântul *in extenso*:

În timpul şederii la Bucureşti [1811-1812], generalul

Kutuzov nu s-a mai jenat de nimic. S-a dedat celui mai ruşinos desfrâu, sfidând în chipul cel mai scandalos orice urmă de respect uman. Şi-a transformat casa într-un adevărat lupanar. A lăsat deoparte orice pudoare şi orice bună cuviinţă până într-atât încât a răpit-o în mod public soţului ei [= Nicolae Guliano] pe această mică româncă de 14 ani de care am vorbit. Ea se numea doamna [Luxandra] Guliano. A făcut din ea metresa oficială, sultana favorită. Venea la el în fiecare seară şi-şi permitea cu ea, în faţa tuturor, familiarităţi care degenerau în indecenţă, scandalizându-i pe toţi oamenii cinstiţi siliţi să se ducă la el. Când [Kutuzov] era invitat la dejun trebuia poftită şi Madame Guliano şi după masă se închidea cu ea într-un cabinet. Vicepreşedintele Ţării Româneşti, generalul Comnen, a avut imprudenţa să poftească la masă, odată cu această pereche fericită, pe soţiile generalilor, care [de ruşine] au fost silite să părăsească casa. La baluri, în cluburi, în locurile publice mica neruşinată era văzută tot timpul alături de el. Se aşeza adesea pe genunchii amantului ei de 70 de ani, se juca cu decoraţiile lui şi se lăsa sărutată hohotind de râs (379, p. 355).

Se pare că ofiţerilor ruşi le plăcea să-şi ţină amantele pe genunchi în localuri publice. Era un gest ostentativ de potenţă şi de luare în posesie, chiar dacă unul de prost gust. În 1877, de pildă, într-un alt moment în care armata rusă se afla la Bucureşti – relatează Constantin Bacalbaşa –, în timpul unui chef bahico-erotic, o curtezană a vrut să se aşeze – cum se obişnuia – în poalele unui general rus, dar a nimerit pe genunchii unui demnitar român, ministrul de Finanţe Dimitrie Sturdza, care „s-a roşit”. Nu pentru că boierii români ar fi fost pudibonzi, ci pentru că anume Dimitrie Sturdza „era pudicitatea pe picioare” (399, p. 263).

Langéron insistă asupra caracterului public, făţiş, ostentativ al relaţiei erotice dintre generalul Kutuzov şi foarte tânăra boieroaică Luxandra Guliano: „[Kutuzov] s-a afişat cu ea în lume”, „a răpit-o în mod public”, „îşi permitea cu ea în faţa tuturor”, „în locurile publice” etc.

Puterea (rus. *sila*) comandantului armatei ruse nu trebuia tăinuită, ci – dimpotrivă – etalată în public. În astfel de cazuri, adulterul îşi atinge scopul doar dacă e public. Trimiterea la năravuri orientale (Luxandra era considerată „sultana favorită”) spune ceva în această privinţă.

Pe la 1765, aflat la Moscova, veneţianul Giacomo Casanova (un apropiat al curţii de la Sankt-Petersburg a ţarínei Ecaterina cea Mare) avea acelaşi impuls: să se afişeze în public cu sclava sa sexuală, o adolescentă rusoaică în vârstă de doar treisprezece ani, pe care o poreclise, voltairian, Zaïre: „Frumoasă ca un îngeraş – îşi notează Casanova în memorii –, oriunde o duceam făcea deliciul celor din jur, care nu se oboseau să întrebe dacă era fiica, amanta sau servitoarea [= sclava] mea”. Antropologul american Larry Wolff conchide cu îndreptăţire: „Lucrul care-l interesa cel mai tare [pe Casanova] la Moscova era să meargă la ospeţe însoţit de Zaïre” (215, p. 88).

Kutuzov era un bărbat în vârstă: avea 70 de ani (după Langéron) sau 75 (după G. Sion) (28, p. 76). În aceste condiţii, adolescenta Luxandra trebuia să se priceapă să-i aţâţe generalului „dorinţele istovite”. Cea care o iniţia pe Luxandra în aceste tehnici de creştere a libidoului era chiar tânăra ei mamă, care – după cum sugerează contele de Langéron – participa şi ea activ la chefurile sexuale ale celor doi amanţi:

Mama doamnei [Luxandra] Guliano – doamna Bărcănescu –, care o învăţa în taină ce trebuie să facă pentru a deştepta dorinţele istovite ale generalului [Kutuzov], venea să se bucure de rezultatul lecţiilor ei (379, p. 355).

Păstrând proporţiile, recunoaştem moravurile epocii din această parte a Europei. Hlestakov, falsul revizor al lui Nikolai Gogol (*Revizorul*, 1836), este aparent un reprezentant al puterii absolute. Nevasta primarului corupt de provincie îi face avansuri, ba chiar îşi îndeamnă fiica să îi intre în aşternut.

Abuzurile şi ilegalităţile în relaţia asimetrică dintre

suzeranul rus şi vasalul român s-au perpetuat până târziu, de-a lungul secolului al XIX-lea. De exemplu, baronului rus, creştin de rit protestant, Piotr Ivanovici Rückman, consul general în Ţara Românească (1835-1839), i s-au aprins călcâiele după frumoasa Mariţica Bălăceanu (fiica marelui „logofăt al dreptăţii"), proaspăt căsătorită (de un an) cu Constantin Glogoveanu, moşier bogat din Oltenia. *Pattern*-ul relaţiei erotice pare să se repete: „Baronul [Rückman] era bătrân, *celibateur* – scrie colonelul Lăcusteanu –, şi Mimica (aşa o chema), tânără [= vreo 20 de ani] şi foarte frumoasă" (589, p. 123). Baronul rus a făcut presiuni mari asupra domnitorului Alexandru Ghika, cerând imperativ să se căsătorească cu Mariţica. La rândul său, vodă a făcut presiuni asupra patriarhului. Fără motiv legal, cel din urmă s-a simţit obligat să desfacă în doar trei zile căsătoria legitimă a fetei. Apoi a oficiat o slujbă religioasă dublă (ortodoxă şi protestantă), cununându-l pe Rückman cu frumoasa româncă (589, p. 253). Se pare că, cu trecerea timpului, perspectiva etică a suzeranului s-a modificat. Rusia ţaristă l-a retras din postul de la Bucureşti pe baron, trimiţând în locul lui pe V.P. Titov (1839-1840). A fost ales anume „un consul însurat, ca să nu-l mai amăgească (*séduire*) frumoasele rumânce", conchide colonelul Grigore Lăcusteanu (589, p. 123).

„Adulteriul şi despărţeniile"

Drepturile politice şi privilegiile sexuale se transferau de sus în jos, de la domnitor la boier, de la sultan la paşă, de la general rus la locotenent etc. Am vorbit cu alte prilejuri despre profundele modificări – materiale, culturale şi mentalitare – produse în primele decenii ale secolului al XIX-lea în ţările române (234). Ofiţerii din armata rusă, mai ales cei din timpul ocupaţiei din 1806-1812, au avut un rol însemnat în această privinţă. „Armiile ruseşti – spunea Mihail Kogălniceanu în 1843 –, […] fiind în Moldavia, rupseră valul prejudecăţilor care ne ascundea civilizaţia Europei şi ne puseseră în contact cu ideile drepte şi liberale a [le] Apusului. Atunce aristocraţia primi cea dintâi lovire" (403, p. 54). Alecu Russo nu se sfia

să vorbească în 1851 despre o „revoluţie măreaţă şi furioasă” care „clatină toate obiceiurile şi toate credinţele oamenilor vechi”. Semnul acestor prefaceri a fost ceea ce am numit (234) „schimbarea la haine a României”:

Precum primăvara rupe gheaţa, umple păraile şi porneşte pohoaele – scria Alecu Russo –, aşa schimbarea costiumului fu semnul pornirei duhului de deşteptare. Ideea şi progresul au eşit din coada fracului şi din buzunariul jeletcii (*Studie moldovană*, 1851).

În perioada ocupaţiei (1806-1812), ruşii au contribuit la adoptarea de către boierii români a portului european şi a modului modern de trai. Găzduiţi prin casele boiereşti, ofiţerii ruşii „au ajutat nu puţin – cum se exprimă Radu Rosetti – la depravarea moravurilor” (33, p. 55).

„Dansurile nemţeşti” care se practicau în epocă nu reclamau doar „muzică nemţească”, ci şi „haine nemţeşti”. Prin saloanele de bal boierii români, îmbrăcaţi în haine orientale, erau în vădit dezavantaj faţă de tinerii „pantalonari” şi mai ales faţă de virilii ofiţeri ruşi, echipaţi în uniforme de inspiraţie napoleoniană. În 1807, de pildă, vizitând saloanele Iaşilor ca tânăr ofiţer rus, contele Rochechouart face următoarele observaţii:

Societatea din Iaşi, ca şi cea din Bucureşti, oferea pe atunci un spectacol rar: bărbaţii [români] purtau haine lungi, bărbi lungi, pe cap aveau o căciulă numită calpac […]; erau îmbrăcaţi cu stofe din cele mai scumpe, încălţaţi cu papuci turceşti, în sfârşit, arătau ca nişte orientali.

Cu toate că boierii români erau „oameni aleşi”, vorbind „o franţuzească desăvârşită” şi având „purtări europeneşti”, „în felul [lor] de a umbla mai aveau ceva din gravitatea plictisitoare a turcilor, lucru ce nu-i prindea deloc, într-un salon, alături de doamne”. Neputând să ţină pasul la dans şi la mondenităţi, ei îşi lăsau doamnele (îmbrăcate europeneşte, după „moda cea mai nouă de la Paris şi Viena”) în seama „strălucitorilor ofiţeri [ruşi] de la cartierul general”.

Aproape toţi [ofiţerii ruşi] – conchide Rochechouart – şi-au lăsat aici inima, o parte din sănătate sau din avere,

unii dintre ei chiar libertatea (497, pp. 103-104).

Radu Rosetti redă foarte asemănător atmosfera din saloanele Iaşilor în epoca ocupaţiei ruseşti:

Toţi boierii purtau atunci costumul oriental: anteriu, brâu de şal, şalvari (cari nu se vedeau sub anteriu), conteş şi giubea; în picioare meşti şi papuci, iar pe cap işlic. La baluri însă, unde nu jucau decât cei tineri, aceştia purtau ciubote de piele fină, roşie sau galbănă. Dacă acest port putea să şadă bine acelor bătrâni şi maturi, cadrând cu bărbile lor lungi, ni putem închipui că era departe de a avantaja pe cei tineri, poalele giubelelor fluturând în vânt când valsau, când învârteau o polcă sau băteau o mazurcă, astfeli că comparaţia cu uniformele strălucitoare ale ofiţerilor ruşi, ce vrând-nevrând erau ademenite cucoanele s-o facă, nu putea decât să fie în defavorul tinerilor pământeni şi ni dă cheia multor călcări de credinţă de cari cronica scandaloasă a acelei vremi povesteşte că unele din ele s-ar fi făcut vinovate (33, p. 55).

Îmbrăcaţi în uniforme frumoase, tineri, virili şi fără obligaţii conjugale, ofiţerii ruşi au „întemeiat în Ieşi ceea ce se cheamă viaţă mondenă – conchide Rosetti –, înflorind însă odată cu ea adulteriul şi despărţeniile [= divorţurile]” (33, pp. 54-55). Crezând că poporul român îşi împrumutase năravurile de la naţiile cu care intrase în contact, boierii moldoveni erau convinşi că anume „de la ruşi am luat libertinajul”, după cum consemna Saint-Marc Girardin în 1836 (668, p. 159).

Tot în acea epocă (sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea) cuvintele *invidie* şi *pizmă* au fost înlocuite cu un franţuzism, *jaluzie*, menit să definească sentimentul chinuitor pe care-l aveau boierii români faţă de ofiţerii ruşi. În 1806, de pildă, contele de Langéron se plângea că românii sunt „soţi foarte geloşi” (403, p. 54). Poetul Costache Conachi scria despre moldovence îmbrăcate „de modă” şi „la obraz unse [cu sulimanuri]”, ieşite pe pod cu butcile (= caleştile) după ofiţeri ruşi, în timp ce soţii lor sufereau de „zaluzie” (387, pp. 226-230). O maladie a spiritului în care se amestecau *jaluzia* şi

nebunia (*zălud* + sufixul *ie*).

27. „Dreptul” moşierului, „dreptul” arendaşului

De la „dreptul” domnitorului la cel al boiernaşului

De la vârful piramidei la baza ei există o regulă de fier a transferului de putere (politică, socială, militară sau sexuală): „Cel mai mărunt şef de trib se comportă ca un sultan” (60, p. 62). În aceste condiţii, puterile şi privilegiile se transferă de sus în jos, tot coborând pe scara ierarhică, de la vlădică până la opincă, de la domnitor până la boiernaşul de ţară: „ «Dreptul primei nopţi» poate trece de la rege la cel mai modest nobil de ţară”, susţine cu îndreptăţire Jean-Paul Roux (60, p. 153). Prin astfel de formulări concise, antropologul francez sintetizează un mecanism esenţial. Într-adevăr, orice mic feudal/moşier este rege pe mica sa feudă/moşie şi îşi instaurează propriile sale privilegii cvasiregale. Mai mult decât atât, Jean-Paul Roux crede că această regulă a trecerii privilegiilor de sus în jos, de la padişah la „supuşii şi aliaţii săi”, este specifică lumii islamice (este „extrem de musulmană”) şi în special Imperiului Otoman.

*

Iată, de pildă, în descrierea lui Ion Neculce (*Letopiseţul Ţării Moldovei*, 1732), cum se comporta pe moşia sa boierul moldovean Gheorghe Ştefan înainte să devină domnitor. Pe la jumătatea secolului al XVII-lea, „murindu-i giupâneasa”, el „au rămas văduvoiu”. Pentru boierul Gheorghe Ştefan, oricine locuia sau trecea pe proprietatea lui era în proprietatea sa. Astfel:

Tâlnind o giupânească [= boieroaică] săracă, frumoasă, tânără, anume Safta, de neamul Boieştilor, au [în] tâmpinat-o pe drum mergând cu rădvanul la Iaşi. Şi au pornit rădvanul cu sila, şi s-au suit fără voia ei în rădvan, şi au întorsu rădvanu înapoi la casa lui. Şi pre urmă [după ce au siluit-o] au priimit şi ea şi s-au cununat cu dânsul, care au agiunsu de au fost şi doamnă [= soţie de Domn] (230, p. 23).

Sunt destule exemple de boieri români sau de fii ai

acestora care se culcă cu fete de pe moşie (doamne, domnişoare de companie, ţărănci, slujnice, roabe ţigănci etc.). Beizadeaua lui Ioan Sandu Sturdza (1822-1828), Mihail Sturdza, la rândul său viitor domn (1834-1849), a „netezit" în 1816 o domnişoară din alaiul mamei sale, după cum povesteşte paharnicul Constandin Sion. Este vorba de Catinca Stavilla, viitoarea soţie a lui Ilie Kogălniceanu şi mama marelui om de stat. Se pare că Mihail Kogălniceanu – ajutat toată viaţa de Mihail Sturdza (care i-a fost şi naş) – este rodul acestei siluiri sexuale (507, p. 102). Chiar dacă Mihail Kogălniceanu nu recunoaşte această descendenţă (218, pp. 334-335).

*

Exemplele voievodale de „bărbăţie debordantă" – susţine D.H. Mazilu – „mobilizau şi activau persoanele din jur la fapte asemănătoare, participând substanţial la degradarea moravurilor". „Voievozii excesivi [sexual] creau în preajma lor o atmosferă dominată de degradare", conchide Mazilu (131, p. 386). De altfel, faptul că „dreptul" domnitorului se transfera de sus în jos boierilor şi marilor dregători (hatman, agă etc.) l-a observat şi Ion Neculce în prima jumătate a secolului al XVIII-lea:

Era acestu domnu [Grigore al II-lea Ghica] şi curvar. Multe ţiitori fete mari ţinea şi apoi le îndzăstra şi le mărita, cu haine, cu odoară, ca pe nişte fete de boier. […] Precum şi oamenii lui. Constantin hatman cu fiiu-seu Enache aga, aşijderea făcea, încă şi mai multe. Şi alţi greci a lui, toţi [la fel făcea] (230, p. 281).

*

Exista o formă simbolică de a transfera puterea seniorului. Expresia „Voia la tine ca (de) la banul Ghica" provine din a doua jumătate a secolului al XVIII-lea, de la Marele Ban al Craiovei, Dumitru Ghica (1718-1803), zis şi „Bătrânul" (506, p. 300). Era un fel de în-voială (de la sl. *volja* = „voinţă, vrere"), o împuternicire, o procură verbală, prin care marele boier îşi transmitea simbolic privilegiile rudelor sale („avea mulţi fii, gineri, nepoţi şi veri") (497, p. 123) sau altor boieri mai mici.

Expresia apare şi în proza românească, de pildă într-un roman al lui G.M. Zamfirescu (*Maidanul cu dragoste*, 1933). Atunci când patroana Salomia vrea să-şi delege drepturile şi puterile „omului ei de încredere” (lui Ivan, fostul său ibovnic), le spune chiriaşilor ei următoarele: „Voia la el, ca de la mine” (135, I, p. 137).

*

Nu trebuie neglijate documentele literare. George Coşbuc, de pildă, un bun cunoscător al tradiţiilor rurale, se referă la practica boierilor („ciocoilor”) de a abuza de fetele iobagilor rumâni:

O coajă de mălai de ieri
De-o vezi la noi tu ne-o apuci,
Băieţii tu-n război ni-i duci,
Pe fete ni le ceri (*Noi vrem pământ!*, 1894).

„Pe timpul iobăgiei”, la fel era perceput în snoave populare „groful unguresc”. Argumente în acest sens a adus Emilian Novacovici, într-o antologie de „folclor pornografic bănăţean”. Groful se iubea cu „femeia servitorului său, iobag de curte”. „Lucru care a supărat foarte rău pe servitor. N’avea însă voie a protesta, ca să nu producă mânia domnului său, care avea putere a-l şi nimici. Tăcea servitorul şi răbda” (446, p. 50).

În „Povestea boiernaşului de ţară şi a fecioarei cu lindic zglobiu” (2008), poetul Emil Brumaru răstoarnă puţin situaţia. Fata este cea care îl cheamă pe boiernaş să-şi facă menirea şi să o dezvirgineze. „Dreptul” boierului devine o „obligaţie”:

Căci îl chema fecioara-n flori surpată
Dintr-un ţinut cu iz aliotman,
Rugându-l iute-n orice are roată
Să vină cât mai este încă fată
La vârsta ei de treisprezece ani.
Şi boiernaşul, luând bilet la gară,
Călători pe-al liniei fier grav
Şi-abia ajuns, oh, grabnica fecioară
Picioarele îşi desfăcu, sprinţară,
Ca să-i arate himenul suav (451, pp. 262-263).

„Dreptul” de fecundare al seniorului

S-ar putea spune că masculul alpha are nu numai privilegii, ci şi obligaţii. De pildă, să transmită gene bune urmaşilor săi. Într-adevăr, dacă *masculul alfa* este cel mai bine dotat din hoardă/trib (fiind cel mai puternic, cel mai agil etc.), urmaşii lui vor fi, la rândul lor, foarte bine dotaţi din punct de vedere genetic. Mai mult decât atât, dacă *masculul alfa* se împerechează cu, aşa zicând, *femela alfa*, atunci ar trebui să se nască un urmaş (o urmaşă) superdotat (ă). E o problemă din domeniul eugeniei.

Aşa cum am văzut într-un alt capitol al cărţii, există o legendă antică privind întâlnirea lui Alexandru Macedon cu regina amazoanelor, Talestris, undeva la nord de Persia. Această fecioară frumoasă s-a oferit să se împerecheze cu marele împărat pentru a da naştere unui produs *eugenetic*, un copil cu gene foarte bune, un viitor mare împărat al lumii. O formă a legendei a fost transmisă de Quintus Curtius Rufus, în *Historiae Alexandri Magni*, secolul I e.n.:

Regina amazoanelor n-a şovăit să-i declare [lui Alexandru Macedon] că a venit la dânsul ca să se unească cu el, pentru a zămisli copii din convieţuirea lor; ea este demnă de a da naştere unor vlăstari care să-i fie moştenitorii imperiului său. Fiinţele de viţă femeiască le va păstra la dânsa, [iar] pe cele de gen bărbătesc le va da tatălui lor (46, p. 88).

Lui Alexandru cel Mare i-a surâs ideea şi a acceptat provocarea, după cum a consemnat Diodor din Sicilia în secolul I î.e.n.: „Fermecat de cele auzite, împăratul petrecu 13 zile cu amazoana, iar apoi, copleşind-o cu daruri şi onoruri, o trimise în patria sa” (44, p. 282).

Există nenumărate mituri, legende şi basme privind nonfertilitatea unor cupluri, imposibilitatea unor soţi de a procrea. În Vechiul Testament, de exemplu, Thamar „a rămas grea” culcându-se cu socrul ei Iuda (cu toate că acest tip de incest era pedepsit cu moartea; *cf*. *Leviticul* XX, 12), pentru că soţul său, Onan, refuza să o lase însărcinată: „Dar Onan […] îşi vărsa sămânţa pe pământ, ca să nu-i dăruiască urmaşi. Acest lucru a fost socotit rău

înaintea lui Dumnezeu şi l-a ucis [pe Onan]” (*Geneza* XXXVIII, 9-10). De fapt, primul soţ al lui Thamar, fratele mai mare al lui Onan, pe nume Er, a fost ucis de Dumnezeu pentru acelaşi motiv, şi anume pentru că nu a făcut copii cu Thamar. Formularea biblică („a fost rău înaintea lui Dumnezeu”) este aceeaşi la Onan ca şi la Er: „Iuda i-a luat de soţie lui Er, întâiul născut, o femeie pe nume Thamar. Însă Er […] a fost rău înaintea Domnului, iar Dumnezeu l-a omorât” (*Geneza* XXXVIII, 6-7) (90, pp. 141-142). Scopul suprem al căsătoriei era acela de a naşte şi creşte copii. Voită sau nu, sterilitatea soţului (sau a soţiei) era aspru pedepsită.

Într-un alt pasaj biblic, Isaia îi explică lui Iezechia de ce acesta din urmă „s-a îmbolnăvit de moarte”: „Aşa grăieşte Domnul: Pune rânduială în casa ta, căci vei muri şi vei isprăvi cu viaţa” (*Isaia* XXXVIII, 1). „Vei isprăvi cu viaţa”, adică nu vei mai avea urmaşi, ar trebui să înţelegem. *Talmudul* este mai clar în această privinţă. La întrebarea lui Iezechia „De ce această pedeapsă aspră?”, Isaia îi răspunde limpede: „Pentru că nu ţi-ai îndeplinit datoria de a procrea copii” (*Ber.* 10a) (182, p. 250).

În epopeea indiană *Mahābhārata* (I, 95-105) există un episod asemănător. Un rege moare fără să lase urmaşi. Pentru a se asigura continuitatea dinastiei, fratele acestuia, Vicitravīrya, care i-a urmat la tron, primeşte nu una, ci două soţii. Dar şi acesta moare fără să lase moştenitori. Atunci, cum se exprimă Georges Dumézil, de comun acord cu reginele, „se recurge la unul dintre artificiile juridice prevăzute în această împrejurare”. Şi anume, se apelează la un călugăr sfânt, care se culcă cu cele două regine rămase văduve, pe care le lasă însărcinate. Ambele nasc câte un fiu şi astfel se consideră că, din punct de vedere juridic, este asigurată continuitatea dinastiei (276, p. 63; 623, p. 109). Ceea ce a realizat tatăl fiilor (socrul lui Thamar) în Vechiul Testament, a reuşit călugărul sfânt în *Mahābhārata*. În ambele cazuri se recurge la un „tată-surogat”.

*

Unul dintre motivele mito-folclorice bogat reprezentate în literatura populară a lumii a fost inclus de Stith Thompson în *T548.1. Child born in answer to prayer* („Copil născut ca urmare a unor rugăciuni”) (1, p. 398). Pentru poveştile folclorice din spaţiul românesc, vezi Lazăr Şăineanu, *Basmele române*, 1895 (147).

Dacă până la urmă, într-o familie sterilă sau aparent sterilă, se năştea totuşi un copil, el primea un nume corespunzător bucuriei, mulţumirii şi fericirii părinţilor săi. Este vorba de o bogată familie de antroponime prin care părinţii îşi exprimau astfel sentimentele de bucurie la naşterea copilului mult aşteptat: lat. Felix, Felicia, Felicius; rom. Bucur (a); slav. Radu, Rada, Radomir, Radosav; ebr. Simcha (= „bucurie”) etc. La limită, copilul era considerat un „dar de la Dumnezeu” şi primea un nume corespunzător: gr. /lat. Theo-dor (a) [Tudor (a)], Doro-thea, Doro-thei, Dosi-thei, Dio-dor; slav. Bog-dan (a); ebr. Matei (Mattha-Iahve = „darul lui Iahve”) etc.; sau un dar de la un zeu sau o zeiţă anume: Hristo-dor, Apollo-dor, Artemi-dor, Isi-dor etc.

Problema sterilităţii sexuale a fost tratată cu diverse remedii de-a lungul timpului, din Antichitate (vezi *Geneza* XXX, 14-16 şi Plinius, *Naturalis Historia*, XXVIII, 13, 52) (93, p. 39) până în epoca modernă. Ecaterina a II-a a Rusiei (1762-1796) s-a căsătorit cu Petru al III-lea, care „vreme de şapte ani se va dovedi incapabil să-şi consume mariajul”. Suferind de impotenţă şi de sterilitate, el a fost dat, fără succes, pe mâna chirurgilor pentru a-l lecui de fimoză. Rusia avea nevoie de urmaşi, aşa că s-a găsit un remediu mai eficient. Ecaterina a fost încurajată de Casa regală ca – „pentru binele statului” – să-l înlocuiască pe ţarul cu probleme sexuale cu amanţi mai virili. Zis şi făcut. Iar copiii nu au întârziat să apară. Doar soţul ei, ţarul Petru al III-lea, rămânea să se mire prosteşte: „Dumnezeu ştie cu cine tot rămâne însărcinată soţia mea” (303, p. 167).

Pe la 1874, după cum ne asigură istoricul Radu Rosetti, boierul moldovean Iancu Prăjescu, fiind infertil

sexual, „consultase pe toţi medicii din ţară pe lângă număroase babe şi călugări”. „Toţi îi luase parale şi-i dăduse leacuri, unele materiale, altele spirituale, dar copiii nu veniau.” Până la urmă, doctori străini i-au recomandat lui Conu’ Iancu remedii culinare împotriva sterilităţii: cură de fragi (în Austria) şi, ulterior, de stridii şi scoici (în Olanda). „Minune!” Ultima dietă a dat rod (35, pp. 221-222).

În aceeaşi epocă, doctorul român Nicolae Chernbach făcea cercetări într-un domeniu de pionierat pe atunci: inseminarea artificială a femeii. De altfel, în 1870, el a publicat două studii pe acest subiect într-o revistă medicală românească: „Despre fecondaţiunea artificială a femeii” (616). Secolul al XIX-lea nu a fost străin de practici de acest gen. Într-un roman neterminat al lui Honoré de Balzac (*Les petits bourgeois*, început în 1843, abandonat în 1844, publicat postum în 1855), prozatorul concepe două cupluri prietene care locuiesc în acelaşi imobil la Paris. Ei nu pot să aibă copii pentru că într-un cuplu soţia este infertilă, iar în celălat cuplu bărbatul e sterp. Se hotărăsc ca bărbatul fertil din primul cuplu să se culce cu femeia ferilă din al doilea cuplu. „Fiica născută din această relaţie – conchide Claude Lévi-Strauss – a fost înconjurată cu aceeaşi dragoste de ambele familii” (591, p. 87). Toate cunoştinţele şi toţi vecinii din cartier cunoşteau (şi acceptau) această stranie situaţie.

Uneori, în societăţile tradiţionale, când era vorba de un bărbat sterp într-o familie de ţărani, cei doi soţi făceau apel la virilitatea şi fecunditatea seniorului. Erau luate în considerare toate beneficiile. Nu numai naşterea unui copil într-un cuplu cu soţ infertil, dar şi (oarecum) „înrudirea” cu boierul a familiei supuse, precum şi preluarea de către copil a unor „gene bune, nobile”. Într-o carte non-fiction, de reportaje, Mihail Sadoveanu povesteşte o întâmplare produsă într-un sat de ruşi, din vecinătatea Moscovei, pe la sfârşitul secolului al XIX-lea. O familie de tineri mujici s-a prezentat la fiul moşierului, Alexei, să se plângă de infertilitatea soţului. „Am plătit rugăciuni; am fost pe la

lavre [= mânăstiri]; am purtat amândoi la gât punguliţe cu ciolănaşe sfinte. Degeaba! Am fost şi la babe, ne-au descântat. Pe urmă am fost la un doftor, la târg la Moscova. Şi doftorul a zis că degeaba. Că eu [= bărbatul] sunt de vină! Femeia-i vrednică, da eu am o pedeapsă de la Dumnezeu." L-au rugat pe boier să le rezolve problema. Fiul moşierului s-a culcat „la marginea dumbrăvei" cu tânăra rusoaică. După naşterea pruncului, cei doi soţi au venit fericiţi, frumos îmbrăcaţi în costume tradiţionale şi, ca „plocon pentru facere de bine", cu două raţe la subsuoară să-i mulţumească fiului de moşier. „Bărbatul şi femeia s'au închinat cu plecăciune. Alexei a scos un ban de argint şi l-a strecurat în scutecele copilului. Nevasta s'a plecat şi i-a sărutat mâna, şi'a pironit apoi ochii galeşi asupra lui. S'au întors, s'au dus" (304, pp. 85-86).

Într-o conferinţă ţinută la Tokyo în primăvara anului 1986, Claude Lévi-Strauss a abordat complicata temă a procreării asistate. O temă complicată şi delicată pentru că – în lumea occidentală – ea ridică un mare număr de probleme de natură biologică, juridică, etică, psihologică şi socială. Este vorba de „inseminare artificială, donare de ovul, împrumutare sau închiriere de uter, congelare de embrion, fecundare *in vitro* cu spermatozoizi proveniţi de la soţ sau de la un alt bărbat a unui ovul provenit de la soţie sau de la altă femeie". Lévi-Strauss adaugă şi unele situaţii mai deosebite, printre care: „două femei homosexuale solicită posibilitatea de a avea împreună un copil provenind din ovulul uneia, fecundat pe cale artificială de la un donator anonim şi implantat […] în uterul celeilalte" (591, pp. 81-82). Antropologul francez făcea această enumerare de remedii aduse sterilităţii în 1986, în urmă cu treizeci de ani. Astăzi (în primăvara anului 2016) lista este mult mai lungă. Evoluţia din ultimele decenii a metodelor tehnologico-medicale, dar şi modificările morale, culturale şi mentalitare pe care le-am trăit ne-au aruncat într-o lume (nu numai post-umană, dar şi) post-biologică.

O discipolă a lui Claude Lévi-Strauss, Françoise

Héritier-Augé, a demonstrat că inseminarea cu donator se practică şi la populaţiile aşa-zis „primitive”. La unele triburi din Africa, de exemplu. „Un bărbat căsătorit a cărui soţie e sterilă poate astfel, plătind, să se înţeleagă cu o femeie fecundă ca ea să-l desemneze [ca donator]. În acest caz, soţul legal este donator inseminator, iar femeia îşi închiriază pântecul altui bărbat sau unui cuplu fără copil” (591, pp. 90-92).

Manea: „Drăgăstosu’ fetelor”

Pentru a sonda în profunzime cutumele sexuale arhaice ale românilor trebuie analizată şi literatura folclorică. Etnologii sunt de acord că balada *Toma Alimoş* este foarte importantă ca „fosilă vie” (în termenii lui Mircea Eliade) în cultura tradiţională românească, beneficiind de o răspândire generală în tot spaţiul românesc. Ea este atestată în toate regiunile locuite de români, dar nu şi la vecinii noştri. Pe de altă parte, balada are o vechime considerabilă. Nu atât ca atestare documentară (prima variantă cunoscută se află într-un manuscris transilvănean din 1831) (228, pp. 17-19), cât ca tramă epică. „Textul respiră o atmosferă foarte veche, prestatală”, constată folcloristul Adrian Fochi (447, pp. 418-419). „Toma Alimoş e mai vechi, cu mult mai vechi”, conchide la rândul său Al.I. Philippide (448, p. 29).

În liceele româneşti din perioada comunistă, balada *Toma Alimoş* era supralicitată. Era un subiect privilegiat la examenul de treaptă sau de bacalaureat. Şi asta pentru că, şarjând puţin lucrurile, voinicul Toma Alimoş era prezentat ca un fel de tânăr activist de partid („sărac şi cinstit”, cum ar spune Ion Iliescu) care moare pe frontul luptei de clasă, fiind răpus mişeleşte de moşierul exploatator Manea. Cel mai adesea, balada era interpretată în mod simplist: boierul rău şi urât îl ucide pe haiducul bun şi frumos. Am să încerc să ofer o altă interpretare acestei balade populare.

Ca şi balada *Mioriţa*, de pildă, *Toma Alimoş* este un text ambiguu, neclar pentru noi, fiind generat de forme mentale, de obiceiuri rituale şi de interdicţii magice nu

doar dispărute, dar şi greu de înţeles azi. Ambele balade ar trebui analizate şi cu uneltele etnologiei juridice. Evident, principala ambiguitate se referă la cauza înfruntării pe viaţă şi pe moarte dintre moşierul Manea şi voinicul Toma Alimoş („boier din Ţara de Jos”). Ultimul pare că încalcă o cutumă juridică arhaică: interdicţia ca un străin să intre pe domeniul feudalului (engl. *trespassing*). Ne aflăm, cum inspirat spunea Nicolae Iorga, „într-o ţară bogată în poiene şi câmpii goale de locuitori, în plaiuri fără stăpânitori siguri”, fără hotare trasate şi certe (449, p. 340).

Transgresarea graniţei consacrate magic este un sacrilegiu care în Antichitate era pedepsit cu moartea. Episodul asasinării lui Remus (care a trecut peste brazda circulară a viitorului oraş Roma trasată de Romulus) este modelul mito-ritual al acestei arhaice cutume magico-juridice (80, p. 583). Legendarul Romulus este cel care a instaurat atât regula, cât şi sancţiunea încălcării ei:

„Aşa să piară [= să fie ucis] de aici înainte oricine va sări peste zidurile ridicate de mine!” Astfel a ajuns Romulus singurul stăpân pe putere (Titus Livius, *De la fundarea Romei* I, 7; vezi şi Plutarh, *Quaestiones romanae* 27 şi Ovidiu, *Fastele* IV, 821-825) (459, p. 14).

Însă voinicul Toma Alimoş cunoaşte interdicţiile şi este foarte precaut în această privinţă. El intră pe domeniul moşierului Manea, dar – de teamă să nu fie sancţionat – nu-şi lasă calul să pască iarba în voie:

Iarbă cu palma că-i da
Să nu strice livada
Că l-o prinde cineva,
Îl mănâncă puşcăria.

Şi totuşi, Manea îl taxează fără milă, pentru că a intrat pe proprietatea privată a stăpânului locului, pentru *trespassing*:

Futu-ţi crucea mâni-ta,
Ce caţi pe moşia mea,
De mi-ai încurcat iarba
Şi mi-ai turburat apa?

Intrarea cu calul pe domeniul altcuiva, producând

unele pagube, reprezintă o gravă încălcare a ordinii prestabilite. Influenţat de cercetările folclorico-juridice făcute de etnologul german Jacob Grimm (*Deutsche Rechts Alterthümer / Antichităţile dreptului german*, 1828), B.P. Hasdeu a ticluit un chestionar privind *Obiceiurile juridice ale poporului român* (1882). Una dintre întrebări sună astfel: „Cine este răspunzător sau ce se face dacă o vită sau un dobitoc al cuiva strică averea altuia?” (25, p. 289). În spaţiul românesc, de la începutul secolului al XVIII-lea este atestată o amendă sau o taxă usturătoare numită *văcărit* sau *cuniţă* (vezi *supra*, 5. „De la «dreptul seniorului» la «taxa pe feciorie»”).

38. Boiernaş valah (Şcoala germană, cca 1800)

Este adevărat că Manea e stăpânul absolut al moşiei sale. Dar el este suveran nu doar peste domeniul propriu-zis, ci şi peste oamenii care trăiesc pe feuda sa. Mai ales peste fiicele şi nevestele supuşilor săi. El nu este doar „Manea-l câmpilor, / Stăpânu’ moşiilor” sau, în altă versiune, culeasă în 1867, „Stăpânul/ Moşiilor/ Şi domnul/ Câmpiilor”. Feudalul Manea este şi „Drăgăstosu’ fetelor, / Iubeţu’ nevestelor” (228, pp. 106-107; 306, p. 496) sau, într-o altă versiune:

Drăgăstosul fetelor,

Iubeţul cocoanelor,
Înşelătorul domnilor [= soţilor].

El îi încornorează pe bărbaţii comunităţii cu ştirea şi cu acceptul lor. Este „dreptul” lui, chiar dacă e fondat pe o *lex non scripta*. De data aceasta, zicala populară sună aşa: „Ştie şi bărbatul ce ştie tot satul”. Fără să-şi poată explica motivul, unii comentatori ai baladei *Toma Alimoş* (Iordan Datcu, Viorica Săvulescu) au ajuns totuşi la concluzia – de neînţeles pentru ei – că, „în numeroase variante, Manea este înfăţişat ca un Don Juan al eposului versificat […]. Surprinderea acestei laturi a personajului constituie una dintre constantele cântecului”. În literatura folclorică românească, postura de Don Juan nu este specifică doar moşierului Manea din balada tip *Toma Alimoş*. Iat-o aplicată şi unui „Bădiţă al codrilor” din alt tip de baladă: „Stăpânul moşiilor, / Drăgălaşul fetelor, / Ibovnic nevestelor/ Şi spaima voinicilor [= soţilor]” (228, p. 33). O altă ipostază a boierului Manea, eroul Rânjeţu (din cântecul epic *Ghiţă Cătănuţă*), este un „voinic al voinicilor” care se culcă cu „toate mândrele”, pentru „Că e iubit de neveste, / Şi e-ndrăgit şi de fete” (289, p. 298).

Iată cel mai complet portret al feudalului Manea, un boier hiperpotent care îşi satisface toate privilegiile sexuale:

Tu eşti Manea-al câmpilor,
Iubeţu nevestilor,
Drăgălaşu fetilor,
Başmarghiolu [= înşelătorul] curvilor!
C-ai iubit fete la Jii
Şi le-ai lăsat cu copii;
Şi-ai iubit fete la baltă
Şi le-ai lăsat însărcinate;
Şi-ai iubit fete la Olt
Dă plâng cu copii cu tot;
Şi-ai mai iubit fete la ţară
Dă le-ai lăsat cu prăsală (228, p. 36).

Este o reprezentare destul de clasică a boierului român, cu toate drepturile senioriale de care avea parte,

chiar depăşind graniţele domeniului său. Iată, de pildă, un portret similar, desenat de Radu Rosetti, reprezentându-l pe bunicul său, hatmanul moldovean Răducanu Roset. Este de pe vremea când acesta din urmă era tânăr, deci de pe la începutul secolului al XIX-lea. Boierul Răducanu Roset şi-a extins „drepturile" senioriale atât pe orizontala spaţiului (mult peste hotarele moşiei sale de la Roznov), cât şi pe verticala ierarhiei sociale (roabe ţigănci, ţărănci şi fiicele lor, negustorese, neveste de boiernaşi etc.):

Era […] un crai fără samân, primejdios nu numai pentru ţigancile din curte, pentru fetele şi nevestele [moldovence] din Roznov şi din satele învecinate, dar având izbânzi atât prin [tre] negustoresele din Piatra [Neamţ], cât şi printre soţiile de boiernaşi din oraş şi de pe la ţară (229, p. 21).

În memoriile sale, prinţesa munteană Ana-Maria Văcărescu (1892-1970), căsătorită Callimachi, povesteşte despre un văr al său care voia să lase însărcinate pe toate femeile şi fetele din satul de pe moşia sa. Doar că, lovit de paranoia, el umbla cu un clopot mare la gât, fiind convins că este un taur de prăsilă (450). Din cauza maladiei psihice de care suferea boierul, evenimentele au căpătat un caracter grotesc. Dar, în principiu, ele descind dintr-o mentalitate veche, considerată normală în epocă.

Toma Alimoş: „Cucoana nu ţ-am pupat"

Revenind la baladă, este evident că, referitor la privilegiile sexuale, Manea beneficiază pe domeniul său de „dreptul seniorului". Or, se pare că anume acest privilegiu i-a fost încălcat de voinicul Toma Alimoş („al lui moş"), „boier din Ţara de Jos". El este acuzat de Manea anume pentru această uzurpare: „Copiliţe-ai înşelat", „pe mândre ai încântat", „mi-ai luat mândruţăle" etc. Toma se disculpă. El susţine că e nevinovat, negând că ar fi săvârşit vreo abatere de natură sexuală:

A, bre Maneo, dragă Maneo,
Ia să-mi spui adevărat
Ce rău mare ţ-am stricat?
Eu cucoana nu ţ-am pupat

Curţişoara nu ţi-am spart.

De fapt, Toma neagă doar faptul că s-ar fi culcat cu „cucoana” boierului Manea. El nu a despărţit cuplul familial, deci „nu a spart casa” (adică „nu a stricat familia”), nici „nu a făcut curte” nevestei boierului: „Curţişoara nu ţi-am spart/ Cucoana nu ţ-am pupat”. Şi totuşi, Toma Alimoş nu a transgresat doar hotarul feudei, ci şi „drepturile” şi privilegiile sexuale ale feudalului privind fetele şi femeile de pe domeniu. Acuzaţiile lui Manea sunt explicite şi tranşante:

O ai văzut [pe mândra], o ai încântat
Ca să-i hii tu bărbat;
sau:
Pe la mine [pe moşie] ce-ai căutat?
Copile [= fecioare] mi-ai înşelat […].
Ia să-mi dai tu mie seamă (162, pp. 636-637; 306, pp. 495-499;
317, pp. 191-198; 228, pp. 33-36).

Toma Alimoş este un tânăr boiernaş foarte chipeş: „Voinic tânăr şi frumos”, „D-un voinic ’nalt ortoman”, „Nalt la stat, / Mare la sfat/ Şi viteaz cum n-a mai stat” etc. (228, p. 29). Performanţele sale sexuale par normale, în timp ce moşierul este prezentat, dimpotrivă, ca fiind un degenerat anume din punct de vedere estetico-erotic: „Manea slutul/ Şi urâtul, / Manea grosul/ Şi-arţăgosul”.

Uciderea voinicului Toma Alimoş de către moşierul Manea apare acum într-o altă perspectivă. Pare a fi vorba despre înfruntarea pentru supremaţie dintre masculii „hoardei primordiale”. Toma Alimoş ar fi „lupul tânăr” din haită, care încearcă, fără să reuşească, să-l detroneze pe Manea, *masculul alfa*. Omorându-şi tânărul rival, Manea (în variantele baladei în care nu e răpus la rândul său) rămâne cu toate privilegiile sexuale pe care le deţine bărbatul dominant al comunităţii.

„Dreptul” arendaşului

În epoca modernă, protocapitalistă, funcţiile financiar-administrative ale moşierului au fost preluate de arendaş (*orândar*). Odată cu moşia, acesta prelua şi

„dreptul” moşierului, iar fiul de arendaş îşi trecea în cont „dreptul” beizadelei, al fiului de moşier.

Sarcinile administrative de la curtea boierului erau îndeplinite de vătafii de ţigani. Vorbind despre prerogativele boierilor români asupra tinerelor roabe ţigănci în prima jumătate a secolului al XIX-lea, Radu Rosetti susţinea următoarele:

Este bineînţăles că de toate drepturile, să zicem regaliane [= regale] ale stăpânilor asupra ţigancelor uzau şi abuzau şi vătafii [de ţigani] de ogradă (33, p. 155).

Este de fapt un lanţ întreg de transferuri de putere simbolică, de la ranguri mai mari la cele mai mici. Un lanţ de împuterniciri prin procuri nescrise, dar subînţelese şi respectate de toată lumea.

Dar să revenim la „dreptul” arendaşului. În romanul *Răscoala* (1932), Liviu Rebreanu a surprins fenomenul în Muntenia începutului de secol XX. Grecul Platamonu este arendaş din tată în fiu la familia moşierului Miron Iuga. Îmbogăţindu-se, grecul încearcă să cumpere pământ şi să devină el însuşi moşier. Este un fel de „ciocoi nou”. Fiului său, tânărul Aristide Platamonu, „student la Bucureşti”, îi plac „mai mult petrecerile şi femeile decât cărţile”. El se consideră îndreptăţit să abuzeze de „dreptul” beizadelei în satele de pe moşie.

Nu e fată şi femeie tânără – spune un personaj din roman, Dragoş, căruia i-a fost siluită logodnica – de care să nu se lege javra asta grecească! Tatăl despoaie pe bărbaţi şi băiatul pe femei! (434, p. 80)

Rebreanu speculează în acest caz o ambiguitate semantică. Într-o altă formulare, arendaşul îi „despoaie” (îi exploatează economic) pe ţărani, iar beizadeaua le „despoaie” (le dezbracă, le exploatează sexual) pe ţărănci. Nu suntem prea departe de versurile poetului George Coşbuc (*Noi vrem pământ!*, 1894). „Ciocoiul” – probabil tot un greco-fanariot (el fiind „pribeag”, „adus de vânt”, „venetic”) – înhaţă „coaja de mălai” a ţăranului şi-i necinsteşte fetele.

Dimpotrivă, arendaşul, tatăl desfrânatului Aristide

Platamonu, priveşte cu înţelegere năravurile sexuale ale progeniturii sale:

Ei, tinereţea, sânge fierbinte! Mai bine să alerge după muierile de aici [de pe moşie], decât să ia la oraş [în vreun bordel] cine ştie ce boli, cu toate că acuma nici la ţară nu mai eşti sigur… (434, p. 80).

Dar parcă şi fetele siluite şi părinţii lor privesc cu resemnare aceste abuzuri. Dacă n-ar fi fost explozia răscoalei din 1907, Aristide ar fi rămas nepedepsit pentru vina de a o fi siluit şi a o fi lăsat „cu burta plină" pe Gherghina, fata ţaranului Chirilă Păun. Răscoala ţărănească schimbă datele problemei. Ajutat de ţăranii răsculaţi din trei sate, chiar Chirilă Păun este cel care îl bate şi apoi îl castrează pe Aristide:

Pe grecoteiul ăsta am venit să-l jugănim, ca să nu mai poată sări pe fetele şi nevestele oamenilor! (434, p. 312).

Castrarea bărbatului vinovat de abuzuri sexuale este un obicei arhaic. „Cela ce au curvit" nu era chiar omorât, cum permitea cea mai veche lege scrisă din spaţiul românesc (*Pravila lui Vasile Lupu*, 1646), ci doar i se tăia „mădularul învârtoşat". În Bucureştii de la începutul veacului al XIX-lea, din vremea lui Caragea Vodă (1812-1818), ne asigură Ion Ghica, jugănirea bărbatului adulter se făcea cu „foarfecile cele mari" de la „teşgheaua" croitorilor (133, p. 43).

Într-o povestire a lui Radu Rosetti, cu acţiunea plasată pe la sfârşitul secolului al XVIII-lea (1782), căpitanul de arnăuţi Matache, cel care le abuza sexual pe fetele din sat, este castrat de „juganarul" comunităţii. Cu alte cuvinte, Matache este pregătit „pentru meseria cinsteşă de păzitor [= eunuc] al haremului oricărei paşale" sau poate chiar pentru „a face parte din corul [de *castraţi* al] Capelei Sixtine" (229, pp. 28, 36), adică să fie unul dintre *castrati* care cântau în corul de la Vatican.

Plasându-şi romanul cam în aceeaşi epocă – pe vremea domnitorului Nicolae Mavrogheni (1786-1790) –, Silviu Angelescu descrie o împerechere „nepermisă", surprinsă în flagrant delict. Un mic boiernaş român,

Maimăduc, este „prins în fapt”, „fiindu cu şalvarii lăsaţi”, iubindu-se cu Raşelica, fiica jupânului Moişă sin Bercului. Crezându-se că e vorba de un viol, că actul s-a produs „cu sila”, tânărul crai este judecat, riscând „să-i taie gealatul mădularul vinovat în priveliştea târgului, c-aşa zicea la Pravilă pentru asemenea alunecări” (428, pp. 50-53). Tot „după Pravilă”, boiernaşul român se face vinovat de „[a] mestecare de sânge”, care se produce prin „împreunarea cu o jidoavcă” (69, p. 113). „Nu se cade pravoslavnicului să se împreune cu femeia eretică” (*Îndreptarea legii*, 1652).

28. „Dreptul” boierului asupra roabelor ţigănci
Ius primae noctis

La 20 februarie 1856 domnitorul Barbu Ştirbei a decretat desfiinţarea robiei şi dezrobirea romilor în Ţara Românească (în Moldova, robia fusese desfiinţată în decembrie 1855). La 20 februarie 2006 s-a celebrat împlinirea a 150 de ani de la acest important eveniment istoric, prilej cu care s-au depus jerbe de flori la statuia reformatorului Mihail Kogălniceanu şi au apărut în presă câteva articole pe acest subiect. La o emisiune TV a fost invitat preşedintele Partidei Romilor, deputatul Nicolae Păun, reprezentantul comunităţii rome în Parlament. Printre altele, liderul rom a descris cu indignare modul în care boierii români practicau *ius primae noctis*. Cu alte cuvinte, când avea loc pe moşie o nuntă ţigănească, boierul se folosea de privilegiul de a se culca cu mireasa în noaptea nunţii. „Vă daţi seama ce traumă era pentru mire!”, a conchis patetic reprezentantul în Parlament al comunităţii rome. „În primul rând era o traumă pentru mireasă”, l-a corectat cu bun-simţ moderatorul emisiunii. „Mda, sigur, şi pentru mireasă”, a adăugat jenat şi nu prea convins Nicolae Păun, încercând să repare o gafă uzuală pentru un anume tip de mentalitate falocrată (puţocrată, cum ar spune ironic activistele feministe).

*

Aş vrea să fiu mai clar pe acest subiect. Nu doresc să generalizez şi să afirm că faptele despre care voi scrie mai

jos erau o regulă, o lege. Dimpotrivă, ele erau cvasiinterzise din punct de vedere legal şi religios. Dar uneori asemenea lucruri se întâmplau, neamendate de societate. Şi încă foarte târziu, pe la jumătatea secolului al XIX-lea, când societatea românească visa la modernitate. Ceea ce mă face să mă gândesc la cum arătau lucrurile în această privinţă cu două sute, cu patru sute, cu şase sute de ani înainte.

Pe la 1800, în ţările române, starea ţiganilor robi era deplorabilă. Practic ei erau asimilaţi cu animalele. François Recordon, secretarul particular al domnitorului Caragea (1812-1818), vorbind despre viaţa mizeră a ţiganilor robi din Ţara Românească („această speţă de oameni condamnată la o existenţă animalică”), constată că „stăpânii au asupra robilor lor toate drepturile pe care li le acordă autoritatea despotică” (379, p. 673). Când cărturarul Gheorghe Sion (1822-1892) descrie în memoriile sale averile uriaşe ale boierilor moldoveni, el susţine că aceştia posedau, printre altele, „turme mari de vite şi de ţigani” (28, p. 416). Exprimarea este memorabilă prin semnificaţia sumbră pe care o conţine. Puterea boierilor asupra acestora era aproape nelimitată. O spune acelaşi Gheorghe Sion:

Boierul dispunea de robul său cu putere nemărginită: putea să-l supună la orice muncă şi la orice pedeapsă, să-l bată (***501***), să-l închidă, să-l pună în coarne sau în lanţuri, să-l tortureze, să-l mutileze chiar; să-i ia orice va avea, chiar soţia şi copilul; să-l vânză, să-l schimbe, să-l dăruiască, să-l trimită chiar la ocnă; dar numai drept să-l spânzure sau să-l împuşte nu avea (28, p. 25).

Dintre drepturile boierului asupra roabelor nu lipseau cele cu caracter sexual. Se vorbeşte (de fapt, doar se aminteşte) uneori despre un fel de *ius primae noctis* practicat de boierii români şi despre privilegiile sexuale exercitate de aceştia asupra roabelor ţigănci de pe moşiile lor. Totuşi, după ştiinţa mea, nu există niciun studiu monografic care să trateze această temă delicată şi importantă pentru cultura română.

În martie 1840, tânărul ardelean Ion Codru Drăguşanu (1818-1884) îi scria din Bucureşti unui „amic din patrie” (adică din Transilvania) o scrisoare în care încerca să-i „zugrăvească societatea românească” din Valahia. Vreo două pagini din epistolă sunt dedicate „bieţilor ţigani”, robi pe moşiile boiereşti, domenii „monstruoase de mari”. Un pasaj din aceste pagini se referă la anumite privilegii sexuale pe care le exercitau boierii munteni:

Ţiganii sclavi sunt mai ales servitori în casă şi în curte. Singura certitudine de a se putea vinde ca simple animale, îi face destul de nenorociţi. Asupra acestora exercitează boierii toate drepturile feudale, cu nume şi fără nume, precum „ius primae noctis” sau „droit de cuissage” (474, pp. 87-88).

Deşi lapidar, textul de mai sus este extrem de important, fiind un document primar în privinţa „drepturilor” sexuale pe care şi le permiteau boierii români în prima jumătate a secolului al XIX-lea. Ion Codru Drăguşanu este un informator credibil. A fost un intelectual foarte instruit şi poliglot, dotat cu o „inteligenţă deosebită, strălucitoare şi originală”, cum l-a descris Nicolae Iorga (474, p. 5).

Codru Drăguşanu era bine racordat la marea cultură europeană. Cunoscut sub porecla „Peregrinul transilvan”, Ion Codru Drăguşanu a ţinut la jumătatea secolului al XIX-lea un foarte preţios jurnal epistolar în timp ce străbătea Europa în lung şi-n lat, de la Londra la Sankt-Petersburg şi de la Frankfurt la Neapole. Se vede că problema *ius primae noctis* nu îi era necunoscută lui Ion Codru Drăguşanu, venit dintr-o provincie, Transilvania, în care grofii maghiari beneficiaseră şi ei de „drepturi” sexuale similare. Vezi *supra*, 3. „ «Dreptul» suveranului şi al seniorului în Europa medievală”.

În ceea ce priveşte societatea din Moldova, istoricul Radu Rosetti (1853-1926) confirmă existenţa acestei situaţii pe baza celor „auzite de la alţii”, mai ales de la bunicii şi părinţii săi, logofătul Răducanu Rosetti şi

domniţa Aglae Ghica (fiica lui Grigore Ghica, domnitor al Modovei în 1849-1853 şi 1854-1856). De altfel, pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, bunicul său patern, hatmanul Răducanu Roset, fusese el însuşi – cum îl descrie nepotul – „un crai fără samân, primejdios pentru ţigancele din curte” (16, p. 21).

La 23 decembrie 1855, bunicul matern al boierului Radu Rosetti, Grigore Ghica Vodă, este cel care a desfiinţat prin decret robia ţiganilor din Moldova. Radu Rosetti vorbeşte despre „drepturile regaliane [= regale] ale stăpânilor asupra ţigancelor” (33, p. 155). Din această formulare rezultă că el ştia destule, pe de o parte, despre privilegiile sexuale ale regilor medievali, iar, pe de altă parte, despre transferul acestor privilegii asupra feudalilor.

Cu desăvârşire odios era chipul în care se uza de fetele şi de femeile acelor nenorociţi [= ţiganii boierilor]. Plecând de la principiul că trupul robului este lucru al stăpânului, ţigancele, fete mari şi femei măritate în toată regula, în faţa altariului, erau privite de stăpâni ca adevărată carne pentru plăcere. Se uza de ele în această însuşire cu ştirea părinţilor şi a soţilor (33, p. 153).

Sigur, nu numai roabele ţigănci de la curtea boierului erau tratate astfel, ci şi fetele ţărănci din satele de pe moşie. Ţigăncile erau abuzate fără limite şi fără nicio interdicţie de tip moral sau legal. Dar şi fecioarele ţărănci şi chiar femeile căsătorite erau abuzate sexual de moşieri, fără ca – de regulă – părinţii sau soţii lor să îndrăznească să protesteze. „[Femeia] s-o lăsat să fie dusă la boier şi să-i mulţămească poftele [boierului]. O ştiut tot satul, apoi o ştiut şi tata. Alţi ţărani nu prea sâmt ruşine de asemenea amestec al boierului în căsnicia lor”, spune undeva Radu Rosetti (16, p. 220).

Într-un roman istoric plasat în secolul al XVIII-lea (*Păcatele sulgerului*, 1912), Rosetti vorbeşte despre „datini [sexuale] înrădăcinate în curs de mai bine de trei veacuri”. În aceste condiţii, „era lucru firesc pentru Catrina ca roabă să mulţumească poftele stăpânului; ea ştia că aşa făcuse şi

mama şi bunica, şi toate rudele ei”. Simptomatic este faptul că soţul Catrinei, Ion, rob şi el – cu toate că „fu cuprins de ameţeală” –, nu era supărat pe sulger: „Ca stăpân, [boierul] era în drept să se bucure de frumuseţea roabei lui”. Acesta doar îşi exercita un „drept” care i se cuvenea: „Lui Ion nici nu-i trecea prin gând să se împotrivească voinţii boierului”. El pe Catrina era supărat, că nu-i părea rău: „Da’ de ce să-mi pară rău, răspunse Catrina cu linişte, doară la stăpân am fost” (511, pp. 45, 48, 59). Ecuaţia se rezolvă simplu: Ion o bate pe Catrina, iar sulgerul îl bate pe Ion pentru că a bătut-o pe Catrina.

Tot într-un roman istoric (*Nicoară Potcoavă*, 1952), Mihail Sadoveanu a coborât şi mai mult (până în secolul al XVI-lea) năravul boierilor moldoveni de a le dezvirgina pe tinerele roabe ţigănci. Ţiganii „au muieri frumoase”, apreciate de „cnejii moldoveni”. Aceştia au „prostul obicei” de a le „aduce la iatacuri” pe fetele ţiganilor. Deflorarea fecioarelor este exprimată metaforic de marele prozator: „Le preţuiesc [pe ţigăncuşe] ca pe nişte flori de o clipă, ş-apoi le aruncă în glod” (477, p. 164).

Într-o povestire (*Haiduc şi tâlhar*) a cărei acţiune este plasată, de data aceasta, la începutul secolului al XIX-lea (1808-1811), acelaşi Radu Rosetti se contrazice. „Cu desăvârşire odios” nu mai era modul cum boierii români abuzau de privilegiile sexuale cărora le cădeau victime roabele ţigănci, ci chiar existenţa acestor roabe la curtea moşierilor. Moravurile societăţii ar fi fost deplorabile nu numai din cauza „abominabilului regim turco-fanariot” şi a rămânerii îndelungate a oştirilor ruseşti, ci şi, chipurile, din cauza ispitelor sexuale pe care le trezeau în bieţii boieri (şi în fiii lor) frumoasele roabe ţigănci ţinute la moşie:

Prezenţa număroaselor ţigance, care mişunau prin curţi, dădeau naştere celei mai grozave imoralităţi; ele alcătuiau pentru boieri, fiii de boieri şi slugile lor române nişte adevărate haremuri, în care fiecare îşi mulţămea poftele [sexuale] după cum îl solicita gustul momentului, iar drepturile soţilor ţigani, deşi erau uniţi de preoţi

ortodocşi în cununii săvârşite în faţa altarului, erau de fapt absolut inexistente (16, p. 41).

Ultima frază, cea privind drepturile totale ale boierilor şi completa lipsă de drepturi ale soţilor tinerelor ţigănci (chiar dacă uniunea lor s-a savârşit de către preoţi, „în faţa lui Dumnezeu”), mă trimite cu gândul la practica principiului medieval numit *ius primae noctis*.

O altă personalitate din aceeaşi celebră familie Rosetti a fost Maria (Maruca) Rosetti-Tescanu, devenită prin căsătorie Maria Cantacuzino-Enescu (1879-1969). Pe moşia Tescani, ţiganii vătrari au fost dezrobiţi de Costache Rosetti-Tescanu, străbunicul Marucăi. Totuşi, cutumele şi relaţiile dintre boieri şi ţigani au continuat chiar şi după emanciparea robilor romi. Din amintirile ei din copilărie, de la sfârşitul secolelui al XIX-lea, dar şi din poveştile auzite în familie sau de la alţi boieri, Maria Cantacuzino notează următoarele în memoriile ei:

[Ţiganii vătrari nu cunoşteau] altă lege decât bunul plac al stăpânului, care nu se sfia să-i smulgă soţului soţia, să ia mama de lângă copiii ei şi să profite de fata tânără când i-o cerea interesul sau destrăbălarea. […] Şi tot dintre vătrari erau recrutate nenumăratele concubine cu codiţe negre [= fecioare adolescente] şi ochi focoşi, după care se omorau străbunii [mei]. Ştia cineva să facă dragoste mai bine decât ţiganca? […]. Înainte de a se mărita cu unul de-al ei, orice fată născută în bordeiele de pe moşie, frumoasă sau nu, dacă era pe gustul moşierului, trebuia să treacă prin patul acestuia, înainte de a fi a bărbatului ales (475, pp. 47-48).

Ultima frază este foarte importantă. Mai presus de detestabilele abuzuri sexuale practicate de boieri asupra roabelor ţigănci, memorialista descrie în aceste propoziţii, în mod explicit, existenţa practicii *ius primae noctis*. Ea confirmă astfel spusele lui Ion Codru Drăguşanu, Radu Rosetti ş.a. Totuşi, probabil că o rudă a ei a citit rândurile de mai sus din memoriile Marucăi Cantacuzino şi – pentru a evita declanşarea unui eventual scandal legat de familie – a încercat să o convingă să renunţe la fraza cu pricina.

Maruca nu a renunţat la text şi nu s-a autocenzurat. Dar, ulterior scrierii paginii respective, a adăugat o stranie notă de subsol în care neagă, cu unele rezerve, ceea ce se afirmă fără rezerve în textul propriu-zis:

Inexact, mi se spune [sic!], acest „drept al stăpânului" la noi (475, p. 47).

La rândul său, scriitorul moldovean Gheorghe Sion (1822-1892) a abordat şi el problema „dreptului" sexual al boierului asupra roabelor ţigănci în memoriile sale (*Suvenire contimpurane*, 1888). Şi a abordat-o, evident, de pe poziţiile unui boier „progresist", chiar dacă a fost un revoluţionar paşoptist minor:

Generaţiunile de astăzi nu-şi pot face idee despre soarta acestor dizgraţiate creature numite ţigani, cari până cu un pătrar de secol în urmă se aflau sub jugul sclaviei. […] Boierul dispunea de robul său cu putere nemărginită (28, pp. 25 ş.u.).

„Dreptul primei nopţi" apare şi în recentul roman, bine documentat, al prozatoarei Doina Ruşti (*Manuscrisul fanariot*, 2015). Acţiunea romanului istoric se desfăşoară în Ţara Românească, la sfârşitul veacului al XVIII-lea, în vremea primei domnii muntenești a lui Alexandru Moruzi (1793-1796). Privilegiul sexual al boierului din epocă era privit mai mult ca o obligaţie a acestuia, una cu care – petrecându-se „după obicei" – erau de acord toate părţile implicate: soţia boierului, mirele fetei care urma să fie dezvirginată, părinţii acesteia, cele două familii, toată comunitatea. Preambulul întâlnirii dintre boier şi mireasa ţigancă se producea chiar „în salonul" conacului, „de faţă cu toată familia". Eventualele urmări (copil născut din împreunarea dintre boier şi mireasa roabă în prima noapte de căsătorie) erau şi ele reglementate prin tradiţie:

Nunta ţiganilor cădea tot în cârca lui [= a boierului Dănache Doicescu]. După obicei, orice mireasă trecea prin patul stăpânului, nu pentru că acesta era vreun afemeiat, ci pentru că nu voia să aducă vreo ofensă ţiganilor lui. Tatăl actualului Doicescu, descins din negustori braşoveni, primea miresele în salon, de faţă cu toată familia. […]

Bunicul Chiriţă Doicescu îşi făcuse datoria [sexuală] faţă de toate ţigăncile lui, iar dacă i se părea că vreunul dintre copiii acestora ar fi avut cumva sângele său, trimitea toată familia [de robi] pe la vreo moşie, unde după un timp le făcea casă şi-i lăsa liberi. […] De când muriseră toţi ai lui, de la ciuma lui Ipsilanti, mai fuseseră câteva nunţi de ţigani, însă [Dănache] Doicescu nu o chemase pe niciuna dintre mirese în noaptea nunţii (544, p. 245).

Într-un fel, stareţul era „boierul" de pe moşia mânăstirii. Ca atare, nu doar boierul dispunea de *ius primae noctis* asupra roabelor moşiereşti, ci şi stareţul asupra roabelor mânăstireşti. Unele documente atestă existenţa acestei situaţii foarte târziu, pe la mijlocul secolului al XIX-lea. În 1843, de pildă, robii din Mânăstirea Râncăciov (jud. Muscel) trimit domnitorului muntean Gheorghe Bibescu (şi anterior, în 1836, domnitorului Alexandru Ghica) o jalbă în care se plâng de comportamentul „tiranic" al „vestitului Cuvios David, egumen al mânăstirii". Voi reveni asupra acestui subiect în capitolul 33, „ «Dreptul» stareţului". Una dintre plângerile din jalba domnească sună astfel:

Fetile noastre ce sunt în vârstă de măritat, şi de voim a le mărita după câte un flăcău, egumenu le ascunde şi le pune un lacăt mare de sânt de şapte oca, cu arnăuţii săi, poruncindu-ne ca mai întâiu să ducem fetile la Sf [inţia] Sa a le strica [fecioria] şi apoi atuncea să fim slobozi a le mărita (510, p. 220).

*

Dacă relaţiile dintre stăpân şi slujnicele sale erau privite cu îngăduinţă, acceptate şi chiar încurajate în cazul tinerilor care aveau astfel parte de iniţiere în viaţa sexuală – scrie cercetătoarea Nicoleta Roman –, pentru doamnele şi stăpânele casei era inacceptabil să se încurce cu slujitorii (668, p. 250).

Totuşi, nu doar „boierul dispunea de roaba sa", ci şi boieroaica dispunea (dar mai rar) de robul său. Aşa se explică şi împerecherile – e drept, mult mai puţin atestate – dintre cucoana boierului şi unii bărbaţi robi, ţigani de la

curte.

Plecând de la un document emis în 1835 în Ţara Românească, regizorul Radu Jude a realizat excelentul film *Aferim!* (scenariul de Radu Jude şi Florin Lăzărescu), care a fost distins cu premiul „Ursul de argint” pentru regie la Festivalul de Film de la Berlin (februarie 2015). După ce este prins de zapciu şi readus la moşie, fugarul rob – care fusese ademenit de cucoană să se culce cu ea – este castrat cu foarfeca de tuns oi. Emascularea se produce în mod exemplar, chiar de către boier, în curtea conacului, sub privirile îngrozite ale întregii comunităţi de robi ţigani.

Frecatul picioarelor boierului

Există o miniatură indiană (Rajput, secolul al XIX-lea) – pe care am publicat-o şi comentat-o cu un alt prilej – reprezentându-l pe zeul Vişnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic primordial (80, p. 33). Vişnu este însoţit de o fată care, în timpul somnului nesfârşit, îi masează zeului laba şi talpa piciorului. Este o veche tehnică erotico-soporifică (630, pp. 52 şu.). Probabil că romii au adus-o cu ei din Asia în Europa Orientală.

Gheorghe Sion a relatat un obicei interesant, de pe la 1830, referindu-se la năravurile boierilor români. „Între asemine obiceiuri – scria G. Sion –, cari astăzi prin Orient şi prin Rusia au mai rămas, era şi frecatul picioarelor: boieri, cocoane, chiar vlădici şi mitropoliţi nu puteau adormi până nu le dezmierda cineva epiderma de la picioare, cu uşoare frecături.” Era un tabiet care îi aducea pe boieri „într-o adevărată stare de beatitudine” (28, p. 33).

39. Zeul Vişnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic. O fată îi masează laba piciorului (miniatură, Rajput, India, secolul al XIX-lea)

Vorbind despre „arta masagiului” şi despre marele logofăt Dimitrie Cantacuzino-Paşcanu (cel cu palatul din Iaşi), G. Sion spune că acesta îşi alegea din când în când câte o fată „dintre cele mai frumoase ţigăncuşe de la moşie”. Una dintre ele, adolescenta Maria, îi freca în fiecare seară picioarele în dormitor, pentru ca boierul să aibă un somn liniştit (28, p. 34). Vom mai întâlni acest obicei cvasisomnifer, cvasierotic, de masare a picioarelor boierilor de către tinere roabe ţigăncuşe. Este un „obicei obştesc [= uzual] în ţară, ca şi în Rusia”, cum se exprimă Radu Rosetti (*Ţigăncuşa de la ietac*, 1921) (511, p. 17).

Frecatul picioarelor, al corpului în general, devenise o adevărată legendă. „Mult-trâmbiţatul *massage*”, cum îl numea G.I. Ionescu-Gion la sfârşitul secolului al XIX-lea, era practicat la Bucureşti de „Pitulicea ţiganca, roaba Văcăreştilor”. Istoricul Bucureştilor vorbea despre „efluviele magnetice”, „adeseori extraordinare”, care ieşeau din degetele „babei” şi-l tămăduiau pe suferind. „Baba îşi plimba puterea pe trupul bolnavului, şi o gâdilătură vibrantă şi de minuni făcătoare i-agita cărnurile” (219, pp. 586-587).

Într-un roman istoric (*Zodia Cancerului sau vremea Ducăi-Vodă*, 1929), Mihail Sadoveanu a coborât acest obicei boieresc, din secolele XVIII-XIX, până în secolul al

XVII-lea. Pe vremea lui Gheorghe Duca Vodă (1678-1683), beizadeaua Ştefan, viitorul ginere al domnitorului, solicita acest serviciu („scărpinatul la tălpi” înainte de culcare) de la o roabă ţigancă, dar fără aspectele erotice de care am amintit:

[Ştefan beizade] s-a dus în iatacul lui la culcare. I-am dat ş-o ţâgancă mai vârstnică, să-l scarpine la tălpi. Are năravul acesta, că nu poate adormi fără să-l scarpine cineva la tălpi. A aţipit în scurt timp ş-a dormit până acum (476, p. 240).

Sadoveanu a coborât şi mai mult obiceiul (cam prin secolul al VI-lea) în romanul *Divanul persian* (1940).

Simţindu-l slujitorii de la uşi că [împăratul persian] se frământă căutând linişte trupului său, s-au sfătuit trimeţând înştiinţare lui Nuşrevan filosof, care, căutând în condica rânduielilor, a poruncit să intre doi copii de casă la măria sa şi să-l scarpine la tălpile picioarelor până ce va adormi. Făcându-se întocmai, împăratul nu târzie vreme a adormit şi a avut plăcut vis… (512)

Revenind la năravurile boierilor români din secolele XVIII-XIX, constatăm că „frecatul picioarelor” era o practică somniferă uzuală, dar era şi o formulă comodă, un pretext în spatele căruia se ascundeau anumite privilegii sexuale ale boierilor. Tânguirea robului ţigan Ion, soţul roabei Catrina, este limpede în acest sens:

Catrina lui se afla în ietacul boieriului, şi boieriul se bucura acuma de frumuseţile fără păreche ale trupului ei. Ştia doară el [= Ion] ce însamnă frecarea picioarelor unui boier de cătră o roabă frumoasă! Mama, mătuşile şi surorile lui [Ion] îi povestise [ră] nopţile petrecute de ele în ietacele boierilor cu toate amăruntele lor (Radu Rosetti, *Păcatele sulgerului*, 1912) (511, p. 46).

Din văicăreala robului Ion rezultă faptul (comentat mai sus) că privilegiile sexuale ale boierului nu se opreau doar la roabele sale ţigănci, ci şi la fecioarele şi nevestele din satele de pe moşia sa:

Nu putea să aibă nicio îndoială în această privinţă [= a Catrinei], mai ales cu câte ştia el despre firea şi

obiceiurile sulgerului. Nu dusese el doară stăpânului său, în tufele de pe dealul Ciobotariului sau în lunca cea deasă de pe malul Trotuşului, mulţime de fete şi de neveste? (511, p. 46).

Această formulare eufemistică („frecatul picioarelor boierilor"), această „parolă", acest cod cvasisecret, în orice caz discret, ne arată că, în epocă, astfel de relaţii trebuiau deja, cel puţin formal, ascunse de ochii lumii. Într-o povestire a lui Radu Rosetti, un boier moldovean de la sfârşitul secolului al XVIII-lea (1782), spătarul Alecu Dărmănescu, pretindea că o aduce pe „ţigăncuşa" Vasilca în iatacul său „sub cuvânt că era meşteră în «frecatul picioarelor»". „În realitate însă", destrăbălatul boier o chema în odaia de culcare pe tânăra ţigancă pentru că era singura femeie „care-i mai deştepta simţurile [sexuale] slăbite de vârstă şi de excese" (16, p. 27).

Astfel de practici au supravieţuit până târziu, mai ales în mediile închise, conservatoare, cum erau de pildă mânăstirile. Avem atestările unui fost monah, de la începutul secolului XX. Scriitorul Damian Stănoiu (1893-1956) – călugărit în 1913 – relatează în memoriile sale (*Amintiri din mânăstire*) că el şi alţi doi „fraţi" de la Mânăstirea Căldăruşani (la nord de Bucureşti) erau obligaţi seara să-l „frece" („scarpine") „pe spinare şi pe picioare" pe stareţul Ghenadie Petrescu, fost mitropolit primat: „Puterea scărpinatului era seara înainte de culcarea înaltului stăpân. Cel puţin o jumătate de oră dura lupta […] cu muşchii stareţului. Şi, nu arareori se întâmpla să treacă şi de-un ceas!" (670, pp. 101, 172, 178).

*

Nu doar veşmintele boierilor români se modernizau (se europenizau) de pe la începutul secolului al XIX-lea (496), ci şi mentalităţile şi moravurile lor. Fiind considerat abuziv, „dreptul" sexual al boierului începea să fie practicat mai cu discreţie sau chiar pus sub semnul întrebării de către societate – de rudimentele de „societate civilă" care îşi făceau atunci apariţia. Primele militante feministe *avant la lettre* au început să-şi spună cuvântul.

Radu Rosetti a întrevăzut fenomenul:

Acest obicei [= masarea picioarelor boierilor înainte de a adormi] nu a încetat decât [atunci] când fetele de boieri cari avusese parte de o educaţie europeană, prin pensioane din ţară sau din străinătate sau de la guvernante străine distinse, li s-au pus cu hotărâre împotrivă (33, p. 154).

Este doar un simptom al unui fenomen sociopolitic mai amplu. În prima jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales spre jumătatea acestuia, apar într-adevăr primele mişcări de emancipare a femeii în ţările române (128; 516, pp. 200 ş.u.), oarecum simultan cu mişcările similare din vestul şi centrul Europei. Radu Rosetti vorbeşte despre acest fenomen, amintind de mai multe „cucoane, mari şi mici, în Moldova, liberale şi naţionaliste”, implicate în mişcarea de emancipare a femeilor. Printre ele, chiar mama istoricului Radu Rosetti, Aglae Ghica-Rosetti, care ar fi fost, „fără îndoială, întâia moldovancă feministă, şi aceasta pe faţă”:

Ea nu se sfia să reclame desăvârşita egalitate între femeie şi bărbat, inclusiv exercitarea drepturilor politice, ca şi emanciparea soţiei de tutela soţului. Îşi bătea joc de cuvintele din slujba cununiei, prin care se ordona femeii să asculte de bărbat, fiindcă bărbatul este capul (34, pp. 58-59).

*

Revenind la memoriile lui G. Sion, conform acestora, boierul Dimitrie Cantacuzino-Paşcanu a dezvirginat-o pe roaba ţigancă Maria, care „esercita masagiul [picioarelor] în adevăr cu mare meşteşug”. Frumoasa roabă era atunci în vârstă de vreo paisprezece ani şi a rămas însărcinată cu boierul. Evenimentul a fost considerat ceva normal. La urma urmei, „după legi [Maria] era proprietatea sa [= a boierului], de care era în drept să se bucure în orice mod, în orice timp, în orice caz”. Nimeni din familia Mariei nu s-a impacientat. Nici din cea a boierului. Dimpotrivă, soţia conaşului, „cocoana Profiriţa” (fiica marelui vornic Alexandru Beldiman), aflând de adulter, a avansat-o pe

ţigăncuşa Maria pe post de „prima ei cameristă” (un fel de *famdişambru*), iar pe băieţelul Constantin (Dincă), născut din relaţia extraconjugală, practic l-a înfiat (28, pp. 33 ş.u.).

În iunie 1849, roaba Maria a primit de la boierul Cantacuzino-Paşcanu un act de dezrobire. Şi asta pentru că – aşa cum a notat boierul în „cartea de slobozire” – „[ţiganca Maria] a slujit cu credinţă şi vrednicie, cu tragere de inimă şi cu neadormire, aşa încât a atras totdeauna mulţumirea mea” (28, p. 19; vezi şi 497, pp. 276-277). Textul documentului sună cam ironic: nopţile nedormite ale Mariei satisfăceau poftele erotice ale boierului. Dar cam aşa procedau boierii în astfel de situaţii, ca nişte naşi: o ajutau pe roaba pe care o necinstiseră (îi căutau un „bărbat bun”, o înzestrau pentru nuntă, o dezrobeau etc.) şi îl sprijineau pe copilul care (eventual) rezulta din relaţia cvasinecuvenită dintre boier şi roabă.

Documentele probează acest tip de mentalitate şi de comportament. Constanţa Vintilă-Ghiţulescu a remarcat fenomenul, exemplificându-l cu situaţia medelnicerului muntean Costache Sefendache care, la 1825, şi-a slobozit, înzestrat şi măritat fiica bastardă, Voica, făcută în tinereţe cu o roabă ţigancă de pe moşia sa. Aşa cum rezultă dintr-un document din epocă: „[Boierul,] ca unul ce şi-au ştiut sângele său, au dezrobit-o [pe Voica] şi au numit-o şi o numeşte fiică a dumisale” (406, p. 58).

Povestea boieroaicei Profiriţa şi a fiului ei vitreg – conceput de soţul ei, boierul Cantacuzino-Paşcanu, cu roaba Maria – este lungă şi complicată. Nu o voi rezuma aici. Este suficient să spun că ea s-a terminat tragic. La sfârşitul anului 1855, tânărul Constantin (Dincă) s-a sinucis din cauza umilinţei de a fi tratat ca un rob ţigan. Grigore Ghica Vodă a aflat toată această tristă istorie (începută cu exercitarea privilegiilor sexuale ale boierului) chiar de la mătuşa sa, coana Profira Cantacuzino-Paşcanu.

În „suvenirele” sale, Gheorghe Sion susţine că anume această poveste a fost picătura care a umplut paharul,

convingându-l pe vodă să propună Divanului ţării emanciparea robilor ţigani. Miniştrii au votat pentru dezrobire şi, pe 23 decembrie 1855, Ghica Vodă a promulgat această lege. Poate că uzul şi abuzul de privilegii sexuale exercitate de moşieri asupra „roabelor boiereşti” a grăbit luarea unei astfel de decizii. Peste doar câteva săptămâni, şi boierii din Sfatul domnesc al Ţării Româneşti au adoptat o lege similară, care a fost promulgată la 8 februarie 1856 de către domnitorul Barbu Ştirbei (28, pp. 61-68; vezi şi 497, p. 278).

În bună măsură, putem să ne încredem în verdicitatea informaţiilor cuprinse în memoriile lui G. Sion, mai ales că povestea fostei roabe ţigănci şi a fiului ei, Dincă (făcut cu logofătul Cantacuzino-Paşcanu), o ştie memorialistul chiar de la Maria, roaba ţigancă slobozită de boier. La vârsta de treizeci şi cinci de ani, ea a devenit „vieriţă” (îngrijitoare de vie) la podgoria de lângă Iaşi a lui Gheorghe Sion.

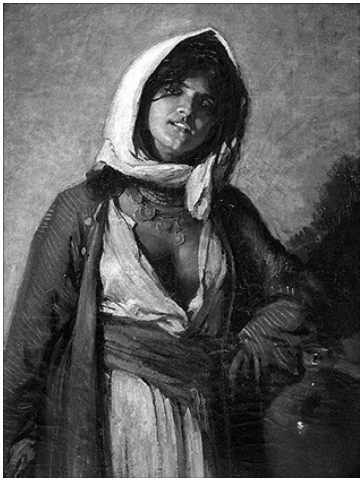
Ţiganca focoasă: stereotipii etnice şi erotice

Vorbind despre „ţiganii boiereşti”, Neagu Djuvara a atins „unul din aspectele cele mai dureroase, iar pentru noi cele mai surprinzătoare” ale robiei, şi anume: „dreptul pe care şi-l luau stăpânii de a abuza de tinerele roabe”. Istoricul a explicat atracţia erotică a boierilor români către tinerele ţigănci prin senzualitatea şi frumuseţea deosebită a acestora:

Se spunea că ţigăncile sunt pline de foc, şi unele dintre ele, când erau tinere de tot, erau foarte frumoase (497, p. 272).

Fraza de mai sus conţine un stereotip etno-erotic foarte uzual: ţigăncile sunt frumoase şi senzuale. Îl foloseşte şi Maria Cantacuzino, punând accentul pe abilităţile sexuale ale acestora: „Ştia cineva să facă dragoste mai bine decât ţiganca?” (475, p. 48). Este vorba de un clişeu romantic, prezent în literatura (şi arta) zonei est-central-europene de la A.S. Puşkin (*Ţiganii*, 1827) până la Jókai Mór (*Voievodul ţiganilor*, 1885). Este o temă de care m-am ocupat cu un alt prilej (69, pp. 109-113).

În spaţiul cultural românesc (dar şi, în general, european), surplusul de sexualitate şi de senzualitate este asociat în mod special cu femeia exotică, „orientală” (ţiganca, turcoaica, evreica etc.). Este un fenomen paradoxal: persoane discriminate negativ din punct de vedere social sunt discriminate pozitiv din punct de vedere sexual. Erotismul exotic pare să fie mai puternic decât naţionalismul şovin. Pentru imaginea-clişeu a „ţigăncii focoase”, vezi picturile foarte „populare” şi cel mai adesea kitsch (cu excepţiile de rigoare – de exemplu, Nicolae Grigorescu, *Ţiganca de la Ghergani*, 1872) reprezentând senzuala „regină pe şatră”: „Fecioara cu ochii sprinţari, / Cu sâni ca de piatră” cântată de lăutari şi de poeţi minori (187, p. 728).



40. Nicolae Grigorescu, *Ţiganca de la Ghergani*, ulei pe pânză, 1872

În mentalitatea populară românească s-a constituit un fel de specializare pe criterii etnice a femeii. Cel mai adesea, ţiganca este asociată cu erosul. Vezi zicalele din folclorul românesc, de tipul

O am pe româncă
Pentru că ştie să gătească
Şi pe ţigancă

Pentru că ştie să iubească (478);

sau:

La tinereţe omul, fiind dornic de dragoste, îşi ia o ţigancă, pentru că sunt mai focoase; mai încolo, vrând să strângă avere şi să înainteze, îşi ia o evreică, pentru că sunt frumoase şi le duce mintea; apoi, dorind să mănânce bine, îşi ia o unguroaică; iar la bătrâneţe, vrând să i se facă pomenile după ce moare, îşi ia o româncă (69, p. 113).

Exista şi o altă teorie privind frumuseţea unor fete „roabe boiereşti”, şi anume că unele dintre ele erau născute din împerecherea boierului (sau a fiului acestuia) cu frumoase ţigăncuşe care slujeau în curtea şi în casa acestuia. Se ajungea astfel la relaţii sexuale incestuoase. Principalul istoric care a susţinut această teorie veridică a fost Radu Rosetti, care s-a referit adeseori – aşa cum am prezentat mai sus – la faptul că boierii români „uzau de toate drepturile, să zicem *regaliene*, ale stăpânilor asupra ţigancelor” (33, p. 155).

În acest context, istoricul a observat producerea unui fenomen insolit. Uneori, tânăra roabă ţigancă făcea copii cu boierul, fără ca neapărat să se ştie acest lucru. Ulterior, se întâmpla ca fiul boierului să se culce, la rândul lui, cu fiica roabei ţigănci, fără să ştie că astfel participă la relaţii incestuoase între fraţi:

Acest tratament [sexual] al femeilor roabe era cu atât mai odios cu cât multe din ele, mai ales din acele cari aparţineau unui şir de mame, de bunici şi de strămoaşe frumoase, aveau prea puţin sânge ţigănesc în vine şi erau rude de aproape cu stăpânii (33, p. 155).

41. *Ţigăncuşă dintr-o mahala bucureşteană*, gravură, 1842

Neagu Djuvara a vorbit chiar despre apariţia unei „rase” noi, a unei „rase amestecate”, în mijlocul căreia se putea naşte câte „o ţigăncuşă cu ochi albaştri, cu părul blond, care doar prin pielea ei ceva mai închisă la culoare amintea că se trage din poporul nomad” (497, p. 272). Anterior, Radu Rosetti (*Ţigăncuşa de la ietac*, 1921) se referise şi el la acest fenomen de metisaj, într-o formulare cu unele accente nu doar rasiale, dar chiar rasiste:

Obiceiul stăpânilor [= boierilor români] de a întrebuinţa acele roabe [ţigănci] pentru plăcerile lor [sexuale] fiind vechi de veacuri, introdusese în vinele multor ţigani „vătraşi” o proporţiune însemnată de sânge boieresc şi avusese drept urmare prezenţa, în multe curţi, a unor tipuri, atât bărbăteşti cât şi femeieşti, de o deosebită frumuseţă, uimitor de fine şi deosebindu-se cu desăvârşire de acel [tip] ţigănesc primitiv, care şi astăzi se întâlneşte printre rămăşiţele împrăştiate ale ursarilor, lingurarilor şi căldărarilor (511, p. 11).

Evident, situaţii similare de metisaj (între stăpâni de sclavi şi sclave, între albi şi negrese) se produceau şi în

alte societăţi care practicau sclavia în acea epocă (SUA, Brazilia ş.a.). Cu reprezentări corespunzătoare în literatură: Harriet Beecher Stowe (*Coliba Unchiului Tom*, 1852), Bernardo Guimarães (*Sclava Isaura*, 1875) etc.

Ţigăncuşa de la ietac

Cu textul de mai sus, semnat de Radu Rosetti, începe nuvela *Ţigăncuşa de la ietac*. Proza a apărut în volumul *Alte poveşti moldoveneşti* (1921) – „un adevărat *decameron*, cu subiecte de predilecţie erotice”, susţine George Călinescu, subiecte preluate de autor din diverse „anecdote auzite” (187, pp. 677-678). Istoricul Radu Rosetti a „topit” multe dintre experienţele trăite sau auzite de el în piese de proză (34, p. 55). *Ţigăncuşa de la ietac* e o povestire care s-a bucurat de oarecare succes în epocă. De altfel, în 1923, s-a turnat un film artistic omonim, cu un scenariu adaptat de Victor Beldiman după nuvela respectivă. Voi prezenta din poveste doar câteva elemente, care se intersectează cu subiectul abordat în acest capitol.

42. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan – xilogravură după un desen de Ch. Doussault, cca 1843

Prin 1836, marele vornic Sandu Hortopan („trecut de şăsezeci de ani, dar încă sănătos tun”) a văzut în curtea

conacului său „de la ţinutul Sucevei” o roabă ţigăncuşă foarte drăguţă, Anica, în vârstă de cincisprezece ani. În pofida faptului că fata era foarte murdară şi îmbrăcată numai în zdrenţe, boierul i-a întrevăzut frumuseţea deosebită a chipului şi a trupului: „O adevărată minune”. Vornicului i s-au aprins călcâiele şi s-a gândit că ar vrea să o dezvirgineze şi să o păstreze „la ietac”, pe post de ţiitoare.

Interesându-se de ea, boierul Hortopan a aflat că Anica este fiica roabei Dochiţa, spălătoreasă, pe vremuri şi ea o ţigăncuşă frumoasă şi foarte bine făcută. În urmă cu vreo cincisprezece ani, boierul Alecu Crivea obişnuia să vină la vânătoare la moşia Hortopeni, din Bucovina. Era un boier conservator şi tradiţionalist, care umbla, chiar şi la Paris, „în straie moldoveneşti”. Când trăgea la conacul prietenului său Sandu Hortopan, Alecu Crivea o cerea mereu pe tânăra roabă Dochiţa „să-l frece sara pe picioare”. În astfel de împrejurări a fost concepută Anica. Avem aici de-a face cu o formă de „ospitalitate sexuală”, fenomen pe care îl analizez într-un alt capitol, 34. „ «Dreptul» oaspetelui”. Vezi, la Stith Thompson, motivul *T484. Maidservant given as bed-partner* („Servitoare oferită ca parteneră sexuală”) (1, p. 389). Conform autorului nuvelei, nu numai frumuseţea fizică a ţigăncuşei Anica, ci şi cea spirituală se datora strămoşilor săi „de neam ales”. Aşa cum am spus, avem de-a face cu un discurs cu accente rasiste:

Sămne neîndoielnice arătau că în această roabă [Anica], crescută în gunoiul curţii de la Hortopeni, în mijlocul ţigănimii corupte prin veacuri de robie, ţigănime de care murdăria, minciuna, beţia, imoralitatea cea mai cumplită şi furtul erau nedespărţite, trăia un suflet ales, înzestrat cu simţurile cele mai nobile, roade ale unui atavism datorit fără îndoială sângelui introdus în vinele ei de un număr însemnat de suitori de neam ales (511, p. 21).

43. Théodore Valerio, *Jeune fille tsigane*, gravură, 1869

Vestea că boierul Hortopan doreşte să o aducă pe Anica la iatacul său nu a declanşat supărare în familia ţigăncuşei, ci, dimpotrivă, o mare bucurie. „Anica era şi ea mulţămită”, cu toate că (sau tocmai pentru că) „ştia foarte bine ce fel de slujbă avea să îndeplinească pe lângă vornic”. La urma urmei, pentru fată era şi o problemă de mândrie, o probă de frumuseţe. „Numai roabele cele urâte nu văd ietacul boieriului lor” – este aproape un proverb, spus de o roabă ţigancă, personaj într-un alt text al lui Radu Rosetti (*Păcatele sulgerului*, 1912).

Pentru mentalitatea sălaşului de ţigani, privilegiile sexuale de care va beneficia vornicul erau nesemnificative în raport cu marile privilegii materiale şi de prestigiu de care va beneficia Anica. Şi, implicit, toate rudele ei. „Singurul supărat fu Grigore surugiul”, băiatul rob îndrăgostit de Anica şi care o voia de nevastă. Era însă „dreptul” de necontestat al marelui vornic să acţioneze astfel şi, ca atare, robului Grigore „nici nu-i trecea prin

gând să se expuie mâniei boierului”. Într-o altă nuvelă a aceluiaşi autor (*Păcatele sulgerului*), un alt rob ţigan, Ion, spune – într-o situaţie similară – lucrurilor pe nume:

Deprins să vadă din copilărie femeile neamului său întrebuinţate la orice prilej, nu numai de stăpâni, dar şi de slugile moldoveneşti ale acestora, pentru astâmpărarea poftelor lor [sexuale] întâmplătoare, faptul că slugeriul îi luase [lui Ion] nevasta în acea noapte nu deştepta într-însul turbare şi dor aprins de răzbunare, ci numai o groaznică şi nemărginită durere (511, p. 47).

Revin la nuvela *Ţigăncuşa de la ietac*. Înainte de a se înfrupta din Anica, marele vornic a murit subit. Moştenitorul întregii averi (inclusiv a sălaşului de ţigani) a fost un nepot al boierului, Vasile Hortopan, întors intempestiv de la Paris, unde urmase tot soiul de studii neregulate. Tânărul *bonjurist*, animat de unele idei reformiste (adversar al bătăii robilor etc.), va fi adevăratul beneficiar al situaţiei. El va uza de „dreptul” de a o dezvirgina pe Anica, pregătită cu atâta sârg pentru boierul „ăl bătrân”. Dar, după o relaţie pasională de câteva luni, Anica este părăsită de conaşu’ Vasile. Până la urmă, frumoasa ţigancă se va sinucide, aruncându-se în iazul morii (vezi Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature – T326. Suicide to save virginity* („Sinucidere pentru salvarea fecioriei”) şi *T326.1. Girls drown selves to save their virginity* („Fete care se sinucid prin înecare pentru a-şi salva fecioria”) (1, p. 379). Se va sinucide şi surugiul ţigan Grigore, trăgând după el pe lumea cealaltă şi pe tânărul boier Vasile Hortopan (511, pp. 11-32). Avem în această nuvelă a lui Radu Rosetti o ecuaţie complexă (bătrânul moşier conservator, tânărul boier *bonjurist* şi privilegiile lor sexuale faţă de roabele ţigănci), ecuaţie care se regăseşte şi în alte scrieri din proza românească.

Boierul conservator vs boierul reformator

Un roman publicat de boierul socialist N.D. Cocea (*Vinul de viaţă lungă*, 1931) surprinde principalele coordonate ale acestui fenomen. Toader Arcaşu, vistiernic moldovean de la jumătatea secolului al XIX-lea, deţine –

printre altele – un conac şi o moşie cu podgorie la Cotnari. El este o *tombateră* tipică, un boier retrograd din protipendada Moldovei. N.D. Cocea îl descrie în mod stereotip: boierul stă în iatac, în „fundul divanului”, între „psaltiri, ciubuce, ceasloave şi narghilele” (407, p. 111). El „a făcut pasă-mi-te greşeala să-l trimeată [pe fiul său, Manole] prea de timpuriu la Paris” (407, p. 21). Conu’ Manole „se întoarce în ţară odată cu cei dintâi paşoptişti” şi participă la mişcările revoluţionare de la Iaşi. Reformator fiind, se înfruntă cu tatăl său retrograd pe motive ideologice: ţăranii trebuie împroprietăriţi, ţiganii trebuie dezrobiţi („să se slobozească robii”, cum zicea în 1828 ieromonahul reformist Eufrosin Poteca), privilegiile boierilor trebuie abolite etc. (407, p. 113). Cu alte cuvinte, *bonjuristul* Manole „dă de sminteală tradiţia” familiei şi a rangului său.

44. Tânăr boier valah reformist, acuarelă, 1830

În acest caz, „dreptul” sexual al boierului asupra fetelor ţigănci de pe moşie nu este asumat de junele reformator. N-are a face. Cutuma este prea puternică şi prea adânc înrădăcinată în mentalul colectiv. Legendele comunităţii nu se ţes în jurul realităţii, ci în jurul arhaicelor obiceiuri tradiţionale. Gurile rele sunt slobode

să dea naştere la legende fantasmagorice:

[Conu Manole] s'a îndrăgostit de-o ţigancă roabă; a luat-o ibovnică în casă, a făcut un copil cu dânsa şi, când s'a săturat şi de copil şi de dragostea ţigăncii, unii spun că a pus argaţii s'o arunce cu copil cu tot în fântâna părăsită de la poarta viei. […] Mai curând era de crezut că ţiganca ea singură se aruncase de inimă rea. […] Gura târgului mai spunea că [boierul] a trimis pe lumea cealaltă şi alte fete, mai de soi şi mai de viţă, după ce-şi bătuse joc de dânsele.

Ba chiar şi la bătrâneţe, la peste 90 de ani, târgoveţii şuşotesc în taină că boierul Manole Arcaşu

Avea câteva fetişcane pe lângă dânsul, numai codănace de câte doisprezece şi treisprezece ani, ba unele şi mai mici chiar, alese însă pe sprânceană. […] Putea conu Manole să le batjocorească, cum susţineau unii; să le ia sângele, ca să întinărească, cum afirmau alţii; să le trimeată cu picioarele înainte, cum or fi plecat atâtea altele din casa lui (407, pp. 22-25).

Avem aici clasicul portret robot al boierului (şi al beizadelei) care are „drept" de deflorare asupra fetelor comunităţii şi drept de viaţă şi de moarte asupra lor. Conu' Manole se îndrăgosteşte, într-adevăr, de Rada, o fecioară adolescentă din sălaşul robilor ţigani de pe moşia sa, dar nu îndrăzneşte nici măcar să o atingă. Toţi oamenii din târg, moldoveni şi ţigani, bogaţi şi săraci, autorităţi şi oameni simpli, se aşteaptă ca boierul să profite de frumoasa Rada. Chiar şi vătaful ţiganilor este uimit de reţinerea acestuia: „Atunci pentru ce mai eşti boier!", se miră vătaful. Cu alte cuvinte, la ce este bună boieria, dacă nu uzezi de privilegiile sexuale la care rangul îţi dă dreptul? Cutuma trebuie respectată, dar – în această privinţă – lui Manole îi este „silă şi oroare de el însuşi" (407, p. 126). Aparent paradoxal, chiar vătaful ţiganilor (şi protectorul lor!) se oferă să i-o trimită pe tânăra ţigancă: „Dacă porunceşte boierul, o să i-o trimet mai pe seară". El îl învaţă pe boier cum să o siluiască. E simplu:

Zăvoreşte uşa. Pune-i [Radei] mâna în beregată. Şi dă-i poalele peste cap (407, p. 133).

Vătafii de robi făceau legea în şatră. Ei aduceau ca „plocon” ţigăncuşe „de la zece ani”, cu „trupuri crude”, să fie dezvirginate de fiii de boieri („coconi, fii de cocoană”). Aşa îi prezintă Geo Bogza într-un poem din 1933:

Când coconi, fii de cocoană,
Li se adâncesc [fetelor] în rană
Când vătafi plocon le duc (146, p. 52).

Cam cum se produceau violurile putem vedea din documentele epocii. Iată o plângere înaintată autorităţilor („la agie”), semnată de slujinica Rada (probabil tot o roabă ţigancă) de la curtea bucureşteană a boierului Ion Hagi Moscu. Ea se plânge că a fost siluită, în vara anului 1801, de chelarul Costache, în pivniţa conacului:

Într-o seară trimiţându-mă coconiţa să iau puţin oţet din pivniţă au mersu să-mi dea [chelarul Costache]. Şi apucându-mă înlăuntru îndată au tras zăvorul şi au stins lumânarea şi precum zic apucându-mă în silă şi nemaiputând lupta şi striga cu totul am fost biruită, lăsându-mă ca o moartă (406, p. 52).

Revenind la romanul lui N.D. Cocea, conu’ Manole nici nu trebuie de fapt să o violeze pe roaba ţigancă Rada. Cuvântul *silă* poate fi folosit în acest caz, dar nu ca echivalent al forţei (slav. *sila*) folosite de bărbat, ci ca echivalent al repulsiei (silei) provocate fetei. Chiar dacă îl iubeşte pe ţiganul rob Lae al Vădanei, ea însăşi îl îndeamnă pe conu’ Manole să o dezvirgineze. Vorbindu-i la persoana a treia, ea îl invită pe tânărul boier să-şi aroge „dreptul” sexual stabilit de tradiţie:

Boierul e stăpân… Boierul poate să facă ce vrea din mine… Sunt roaba boierului… (407, p. 126).

Până la urmă, Manole cedează convenţiei generale şi omnipotente. El este strivit de un mecanism mentalitar implacabil, pe care voise să-l evite. Mai mult decât atât, voise să-l schimbe. Până la urmă, conu’ Manole îşi arogă „dreptul” sexual al boierului şi o siluieşte pe ţiganca Rada, împotriva dorinţei ei intime. Cumva, chiar şi împotriva dorinţei lui însuşi. Ca şi tatăl său, Manole devine, la propriu şi la figurat, o *tombateră* (din ngr. *tón patéra* =

„[care-l imită] pe tata”).

Dezvirginarea se produce într-un loc neconvenţional: în crama pustie, în „călcătoare”, adică într-un butoi uriaş, plin cu ciorchini, în care se „calcă” strugurii cu picioarele goale (***505***). Acolo se produce „divina agonie a fecioarei rănite” (407, p. 140). Amestecul straniu de zeamă de struguri, sânge himenal, lichid seminal şi sudoare erotică va produce prin fermentare elixirul, „vinul de viaţă lungă”, băutura de taină a longevităţii boierului Manole. O licoare cu proprietăţi stupefiante, euforizante, energizante şi psihedelice:

Parfumul vinului, nu vinul, îmi pătrundea până’n fundul sufletului. Îmi uşura trupul. Vedeam limpede, parcă n’aş fi văzut numai cu ochii, ci cu fruntea, cu urechile, cu vârful degetelor. Nu eram beat. […] Pluteam într’un fel de beatitudine infinită. Şi cu toate astea, contrast admirabil, simţeam cum se ridică în mine valuri de sănătate, de exuberanţă, de tinereţă (407, pp. 108-109).

Nuvela se termină previzibil, conform clişeului existenţial şi literar. Ţiganca Rada se sinucide, aruncându-se în fântână. Sindrom psihic al fecioarei dezonorate.

29. Iniţierea sexuală a fetelor

Ţiganca bătrână în spaţiul românesc

Prozele comentate în capitolul anterior (cvasimemorialistice, cvasificţionale), semnate de Radu Rosetti şi N.D. Cocea, nu aduc elemente cu adevărat inedite. Ele doar confirmă spiritul epocii (*Zeitgeist*) şi coordonatele ei morale şi mentalitare aşa cum le-am prezentat şi comentat mai sus. În afară de pedofilia propriu-zisă, un aspect nou apare totuşi în povestea lui Radu Rosetti (*Ţigăncuşa de la ietac*, 1921). Boierul Hortopan îi ordonă unei ţigănci bătrâne, vătăşiţa Nastasia, să o pregătească pe ţigăncuşa adolescentă Anica pentru a face faţă cu brio noilor ei atribuţii sexuale:

În starea în care este astăzi fata, nici gândesc să mă ating de dânsa, dar la anul, dacă [Anica] va avea parte de îngrijire bună, are să fie tot ce se poate dori. Prin urmare,

chiar din astă-seară, vei lua-o la tine în odaie şi vei începe să mi-o cureţi şi să mi-o poleieşti [...]. Ştii că mă pricep să răsplătesc munca bine făcută. La anul s-o găsesc curată, grasă, cu pielea ca matasa, cu palmele şi cu tălpile moi ca bumbacul; să aibă trup de cucoană mare (511, p. 16).

Aici pare a fi descrisă o reminiscenţă a unei arhaice cutume: pregătirea şi iniţierea sexuală a foarte tinerelor fete pentru a fi deflorate de stăpâni şi pentru a le servi în continuare drept „unelte de plăcere", cum se exprimă chiar Radu Rosetti. Femeile bătrâne care le iniţiau pe fete (cum este roaba Nastasia) fuseseră la rândul lor iniţiate de alte femei învăţate. Ca adolescentă, ţiganca Nastasia fusese pregătită din punct de vedere erotic de grecoaica Hariclea. Mai mult decât atât, fusese pregătită ca să iniţieze sexual şi alte ţigăncuşe fecioare:

Să mi-o cureţi şi să mi-o poleieşti [pe Anica] cum ai învăţat de la chera Hariclea să cureţi şi să poleieşti fetele menite pentru patul stăpânului (511, p. 16).

Pare a fi vorba, dacă nu chiar de o profesiune, cel puţin de o îndeletnicire. Una cu rădăcini orientale. Parţial, Radu Rosetti a reluat acest motiv într-un cvasiroman istoric, *Păcatele sulgerului*, cu acţiune plasată în secolul al XVIII-lea, în care o roabă ţigancă bătrână, cămărăşiţa Irina, o pregăteşte pe ţigăncuşa Catrina (în vârstă de doar cincisprezece ani) pentru iatacul boierului:

Boieriul o poroncit mătuşii Irinii să aducă pe Catrina la curte, s-o leie, s-o spele, s-o clătească cu apă de cimbru (***513***), s-o îmbrace cu o cămeşă de borangic şi cu o fustă curată şi s-o ducă în ietacul boierului ca să-i frece picioarele (511, p. 46).

Într-o altă povestire a lui Radu Rosetti (*Spovedania başbulubaşei*), ţiganca bătrână Catrina o scoate pe roaba tânără Zoiţa din circuitul muncilor grele pentru a o pregăti pentru iatacul conaşului. Obligaţia ei era nu să „frece menta" (***520***), ci să „frece picioarele" boierului.

Frumuseţa Zoiţei era atât de deosebită, încât o ţigancă bătrână de la curte, numită Catrina, spusese vătavului de ogradă s-o scoată din şatră pentru slujba

curţii, ca fată la ietac, ca să frece sara picioarele boierilor (16, p. 120).

Şi într-un roman al lui Vasile Voiculescu (*Zahei orbul*, 1947-1958) apare o ţigancă bătrână – „codoaşa Paraipanca”, nevasta ţiganului Paraipan –, care pregătea şi aducea acasă „boierilor” (lui popa Gioarsă, de pildă, dar şi altora) câte o ţigăncuşă feciorelnică şi frumoasă, aleasă din „Groapa Florească”, de la marginea Bucureştilor (101, p. 215).

În romanul lui N.D. Cocea *Vinul de viaţă lungă*, comentat în capitolul anterior, umblau zvonuri prin târg că boierul nonagenar Manole Arcaşu ar ţine la conac un întreg harem de fetişcane, „numai codănace de câte doisprezece şi treisprezece ani, ba unele şi mai mici chiar”. Aceste ţigăncuşe ar fi fost „alese pe sprânceană” din sălaşul boierului şi pregătite adecvat:

[Erau] hrănite de bună seamă ca gâştele la îndopat, fiindcă toate păreau fete mari în toată puterea cuvântului, chipeşe, desgheţate şi durdulii. […] Putea conu Manole să le batjocorească (407, pp. 22-25).

Anume în acest caz nu apare vreo femeie bătrână, experimentată şi autoritară, dar ea poate fi uşor presupusă pe fundalul narativ. Cineva trebuia să aleagă „codănacele” şi să le pregătească pentru patul conului Manole.

Ar trebui discutat aici rolul important care le revenea bătrânelor ţigănci (din şatră, sălaş, sat sau mahala), care le pregăteau psihosomatic şi le iniţiau sexual pe ţigăncuşele fecioare. Ar fi vorba de „vătăşiţa” Nastasia (Radu Rosetti, *Ţigăncuşa de la ietac*), de „cămărăşiţa” Irina (Radu Rosetti, *Păcatele sulgerului*), de ţiganca bătrână Catrina (Radu Rosetti, *Spovedania başbulubaşei*), de Anghelina (G. Sion, *Suvenire contimpurane*), de „codoaşa” bătrână Paraipanca (Vasile Voiculescu, *Zahei orbul*), de „ţaţa” Safta (G.M. Zamfirescu, *Maidanul cu dragoste*) şi, la limită, de „baba” anonimă – matroană de prostituate (Mircea Eliade, *La ţigănci*). Vezi şi nuvela *Codana roşie*, publicată de Felix Aderca în 1927. O fecioară „neştiutoare de plăcerile cărnii” este iniţiată

sexual de „o femeie pricepută din sat”, care o învaţă „tainele şi vicleniile dragostei” (420, p. 219).

Sociologul Ion Chelcea vorbeşte despre rolul special pe care îl juca, la nunta ţiganilor corturari, „cea mai bătrână dintre corturărese” (143, p. 197). Subiectul este detaliat şi de etnologul Delia Grigore. Se pare că aşa-zicând „bătrânele tribului” verificau statutul de fecioară al miresei rome chiar în noaptea nunţii: „Noaptea nunţii este marcată de confirmarea individuală a agregării în noul statut, prin «solax» (jurământ) şi de verificare a virginităţii miresei de către femeile bătrâne şi «pakivale» (respectabile şi de încredere)” (567, p. 24).

*

În afară de iniţierea sexuală a ţigăncuşelor, ele erau îndopate „ca gâştele” ca să devină „chipeşe” şi „durdulii”. Fiind foarte tinere (practic nişte copile), ele riscau să fie costelive. Iată-le descrise pe ţigăncuşele adolescente de Vasile Voiculescu într-o nuvelă cunoscută:

La marginea taberei [de şatre] ne-a ieşit înainte cârdul ţigăncuşelor goale, altele abia cu un petec dinainte, numai ochi şi dinţi albi în obrazele oacheşe, cu sânii uşor însemnaţi de cercuri mai umflate pe pielea lucioasă, cu trupuri costelive pe pulpe lungi de dansatoare (*Sakuntala*, 1949) (145, p. 384).

Una dintre preocupările bătrânelor ţigănci era ca fetele selecţionate să devină „grase” (ca în nuvela lui Radu Rosetti) sau „durdulii” (ca în romanul lui N.D. Cocea). În paranteză fie spus, obiceiuri similare sunt atestate şi la unele triburi africane. Vezi, la Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*), motivul *T132.1. Girl fattened before wedding* („Fată îngrăşată înainte de căsătorie”) (1, p. 356).

În unele basme europene, fata rătăcită în pădure este reţinută în „coliba din pădure” – izolare iniţiatică – şi îngrăşată de o femeie bătrână (de Baba-Iaga, în basmele ruseşti), pentru a fi apoi mâncată sau iubită de zmeu. Dar, cum am stabilit cu un alt prilej, „potolirea foamei zmeului” a înlocuit, metaforic, „potolirea foamei sexuale a zmeului” (80, pp. 227 ş.u.). Uneori, înlocuirea n-a fost totală, fiind

incompletă. Astfel, în diverse texte mito-folclorice est-europene au supravieţuit, suprapuse, ambele motive. Iată doar două exemple. Într-o legendă bănăţeană, „balaurul mănâncă în fiecare zi un chip de fată mare, *după ce o iubeşte*” (289, p. 482). Într-un basm rusesc, „zmeul a apucat-o pe fata de împărat şi a târât-o în bârlogul lui [ca s-o mănânce], dar de mâncat n-a mâncat-o; tare frumoasă era, aşa că *a luat-o de nevastă*” (203, p. 315). Ecuaţia erotică prevalează celei nutritive. Libidoul zmeului predomină pofta de hrană a acestuia. Monstrul se împerechează cu fecioara a) *înainte să o mănânce* sau b) *în loc să o mănânce*.

În ceea ce priveşte spaţiul românesc, mai este vorba şi de o veche mentalitate populară cu aspect socioeconomic (fată grasă = sătulă, înstărită *versus* fată slabă = flămândă, săracă), dar şi cu aspect estetico-erotic, care a generat zicale de tip „Grasă şi frumoasă” sau „Mândră [= frumoasă] ca o păuniţă, / Grasă ca o prepeliţă”. În dauna fetei slabe şi uscăţive, cea corpolentă şi planturoasă era considerată chipeşă şi atrăgătoare din punct de vedere erotic. Anton Pann a preluat formularea din folclorul românesc de la începutul secolului al XIX-lea: „Văduviţă grasă, / Tânără rămasă, / Rumenă, frumoasă, / La ochi mângâioasă” (*Spitalul amorului*, 1850) (493, p. 213). Vorba poetului Nichita Stănescu, care circula în folclorul urban din Bucureştii anilor 1970: „Îmi plac femeile grase pentru că au o mare suprafaţă de pupat”.

*

Este evident că bătrânele ţigănci experimentate nu se ocupau doar cu spălarea, îmbrăcarea şi hrănirea/îngrăşarea tinerelor fecioare, menite să intre în „haremul” stăpânilor. Era vorba şi de (sau mai ales de) o anumită iniţiere sexuală. Uneori, acest rol îi revenea chiar mamei fetei. Într-un capitol anterior (26. „ «Dreptul» suzeranului”) am văzut că, în Bucureştii anilor 1811-1812, o boieroaică româncă, mama unei adolescente de paisprezece ani, Luxandra Bărcănescu, „o învăţa în taină [pe fiică] ce trebuie să facă pentru a deştepta dorinţele

istovite ale generalului [Mihail Kutuzov]”. Ba chiar venea să verifice eficienţa iniţierilor ei erotice. Ea participa la chefurile sexuale ale celor doi amanţi ca „să se bucure de rezultatul lecţiilor ei”, după cum notează un martor ocular, contele de Langéron (379, p. 355).

Fiul domnitorului Mihail Sturdza, şi anume Grigore Sturdza (1821-1901), fiind „foarte iubitor de femei”, ţinea o matroană care le iniţia sexual pe tinerele fecioare din propriul său harem: „[Beizade Grigore] întreţinea în permanenţă un harem de douăsprezece cadâne, pe care, afară de una [= matroana] ce de mulţi ani era în capul haremului, le prefăcea [= le înnoia] necontenit” (33, p. 207).

Într-unul din romanele sale (*Maidanul cu dragoste*, 1933), prozatorul G.M. Zamfirescu a încercat să abordeze acest motiv delicat şi, în bună măsură, tainic. Nu întâmplător, protagonistă este bătrâna ţigancă Safta, fostă cântăreaţă de taraf prin tavernele de la periferia Bucureştilor. O matroană cândva bine făcută şi foarte frumoasă, „cu garoafă între dinţi”, care „cunoscuse pe toţi donjuanii oraşului”. Dar ceea ce este mai important, Safta era o „meşteră” în vechile tradiţii ale romilor, fiind „născută şi crescută în şatră” (135, I, p. 115). Într-un fel, ţaţa Miţa, ţiganca matroană a bordelului de mahala din romanul lui Octav Şuluţiu (*Ambigen*, 1935) (430) este o pereche a ţaţei Safta din romanul lui Zamfirescu, dar profilul celei dintâi este mult mai puţin reliefat. În altă ordine de idei, cuvântul „ţaţă” are un alt înţeles decât cel de astăzi (mahalagioaică), cu conotaţii peiorative. În limbaj popular şi arhaic, „ţaţă” este un „termen de respect cu care cineva se adresează la ţară unei femei mai în vârstă”.

În casa ei, tronând „în vârful patului pe câteva perne”, Safta – acum bătrână şi mătăhăloasă – prezida „ca o zeitate păgână” un „sobor de ţaţe”, care se aduna periodic „în şedinţe solemne”. Atenţie la terminologia cvasireligioasă folosită de romancier pentru a sugera un adevărat ritual de iniţiere („zeitate”, „sobor”, „ceremonial”, „solemn”, „novice”, „nume nou”, „oficiere”

etc.). Fetele fecioare şi nevestele neexperimentate din mahala veneau la acest conclav feminin ca să fie iniţiate în ale sexualităţii. Faptele sunt extrem de interesante şi merită să redau câteva pasaje ceva mai ample:

Novicele [= fecioarele] şi în general toate nevestele tinere, ce veneau pentru întâia oară la taifas [= sobor], erau datoare, cu sau fără voia lor, să se supună unui ceremonial grotesc. Când nu voiau să se desbrace singure şi să se expună, goale, în mijlocul soborului de ţaţe, în atitudinile, una mai scabroasă ca alta, pe cari le comanda Safta, novicele şi nevestele [tinere] erau prinse fără veste de mâini, răsturnate pe marginea patului, desgolite şi reduse la nemişcare, în timp ce ţiganca [Safta] le despărţea picioarele mult şi le cerceta, în amănunţime şi expertă, toate tainele trupului (135, I, pp. 207-208).

Safta cerceta cu atenţie părţile intime ale fetei crucificate pe marginea patului şi mai ales „comorile şi metehnele" pe care le prezenta vaginul („fructul crud sau răscopt al trupului descoperit"). În funcţie de „splendorile şi mizeriile" vulvei (în termenii lui Balzac), fata primea o poreclă din partea „soborului de ţaţe". Într-adevăr, în acest caz pare că avem de-a face cu un simulacru de ceremonial de iniţiere, oficiat de „marea preoteasă" (ţiganca Safta) şi de „soborul [ei] de ţaţe", de la care fata primeşte un nume nou de neofită. Apoi novicele erau chestionate în privinţa cunoştinţelor lor sexuale şi, dacă „ţaţele" se arătau nemulţumite, ele şi mai ales Safta le „învăţau meşteşuguri de dragoste".

Proastele, cari nu înţelegeau uşor simplele sfaturi, erau urcate în pat şi puse în numeroase atitudini explicite, în timp ce una din tinerele tovarăşe […] împrumutau atitudinile şi uneori ritmica bărbatului. Acesta era momentul aşteptat, culminant, impresionant, al ceremonialului. Ţaţele ţipau o bucurie sălbatică, strânse în jurul patului, […] în timp ce novicea şi sora competentă, în pat, înlănţuite, cu sânii striviţi în îmbrăţişare, oficiau – gâfâind, încolăcindu-se, muşcându-se adânc – un act sterp dar suficient de desgustător ca să încânte şi să bucure

ochii aprinşi ai spectatoarelor (135, I, pp. 214-215).

Apoi, „cu sângele aprins”, câte o novice fecioară era dată de Safta unui flăcău vecin de mahala, Tănăsică („sluga birtaşului”), care ducea fata în pivniţă, într-un „alcov subteran”, unde tinerii se împreunau de-adevăratelea, fata fiind dezvirginată.

Cum am amintit deja, un tip similar de iniţiere sexuală este descris de Felix Aderca într-una din nuvelele sale erotice (*Codana roşie*, 1927). Povestea se desfăşoară într-un sat de pe malul Dunării, pe lângă Turnu Severin, în timpul Primului Război Mondial. O fetişcană de la ţară, o „codană”, o fecioară „neştiutoare de plăcerile cărnii”, este iniţiată sexual de „o femeie pricepută din sat”, de data aceasta fiind ajutată de bărbatul ei:

[Codana] fusese două săptămâni la o femeie pricepută din sat, care, împreună cu omul ei, o învăţase tainele şi vicleniile dragostei, mai încurcate decât ale multor cusături şi împletituri. Învăţase, cu durere şi scârbă, ca să poată fi oricând pe potriva lui [Aurel], tânărul orăşean atotştiutor (420, p. 219).

Revenind la G.M. Zamfirescu, după apariţia romanului *Maidanul cu dragoste*, mai mulţi critici literari, inclusiv Eugen Lovinescu, l-au acuzat pe romancier că erotizează în exces realitatea, ba chiar că practică un „senzaţionalism inestetic”. Replica polemică a lui Zamfirescu nu s-a lăsat aşteptată:

Eu am zugrăvit moralitatea societăţii în toată goliciunea ei ca să o pot osândi, în timp ce alţii o vor ţine ascunsă sub văluri, sau tăcută cu desăvârşire ca să o poată practica şi exploata (*România literară*, nr. 59, 1933) (155, p. 160).

*

Parţial, unele dintre aspectele prezentate mai sus au supravieţuit în rolul jucat de „matroană” (sau de „madamă”, sau de „femeie pezevenghi”) în casele de toleranţă. Vezi „baba” din nuvela lui Mircea Eliade *La ţigănci*. Vezi şi codoaşa din Balcani, o *pezevenghe* (din turcă, „proxenetă”) „groasă, scurtă, cu mustăţi, / învechită-

n răutăţi”, imaginată de poetul Ion Barbu („Cântec de ruşine”, 1924). O „pezevenghe cu scurteică/ (cam grecoaică, cam ovreică)”, o „doftoriţă” care, „cu trei alte mai bătrâne”, le învăţa pe cadânele din serai să folosească „leacuri spurcate” pentru avort („de lepădat”) şi substanţe afrodiziace la „moşnegi betegi şi blegi”: „Duceai vorbe la cadâne, / Vorbe dulci ori leac spurcat/ Cum ştii tu, de lepădat: / Le ’nvăţai la băuturi, / La găteli, / La văpsituri, / La săltare din dulvuri [= şalvari]/ Şi la alte secături” (525, pp. 58-61). Pentru religiile „abrahamice”, o astfel de bătrână este eretică, practicând vrăjitoria şi riturile păgâne. Nu e de mirare faptul că, în poemul lui Ion Barbu, ea este reţinută de autorităţi, torturată şi decapitată.

Tema femeii în vârstă iniţiindu-le sexual pe fete este veche. În secolul al XV-lea, poetul François Villon a prezentat modul în care o matroană bătrână (de vreo optzeci de ani), care „fusese cândva o curvă frumoasă”, îşi iniţia „leliţele” din bordel (*les filles de joie*) pentru ca acestea să ştie să-şi seducă şi să-şi satisfacă toţi clienţii (454, pp. 77, 288).

Rolul matroanei diferă de funcţia proxenetului, a „peştelui”, în ceea ce priveşte „târfele de stradă”, „podărese”, cele care „fac trotuarul”. Femeie în vârstă şi experimentată, ea însăşi fostă prostituată, „matroana” se ocupă şi de instruirea sexuală a nou-venitelor, în afară de aspectul comercial, managerial, „antreprenorial” al bordelului (508, p. 105; 509, p. 111).

45. Tripleta bordelului: matroana, prostituata şi clientul, fotografie, cca 1900

O adevărată istorie a prostituţiei în spaţiul românesc îşi aşteaptă încă autorul. O istorie, să zicem, din secolul al XVII-lea (vezi mărturiile datorate lui Paul de Alep şi Evliya Çelebi) până în secolul al XIX-lea (vezi informaţiile date de Nicolae Filimon în *Ciocoii vechi şi noi*, 1863, şi de Constantin Bacalbaşa în *Bucureştii de altădată*, 1927) şi în secolul XX (vezi bordelul de mahala, surprins de G.M. Zamfirescu în *Maidanul cu dragoste*, 1933, şi de Octav Şuluţiu în *Ambigen*, 1935), din epoca premodernă până în cea contemporană. Un astfel de studiu monografic nu există în cultura română, doar mai multe încercări recente, de pionierat (522, 523, 524, 668, 673), în condiţiile în care în Occident sunt rafturi întregi de bibliotecă cu volume pe această temă (***526***).

Ne-ar fi de folos o cronică românească a prostituatelor, numite de-a lungul secolelor „meretrices” (la Cantemir, *Descriptio Moldaviae*), „podărese”, „podane”, „celetnice”, „posadnice”, „ţiitoare”, „tălaniţe” (la Nicolae Filimon), „leliţe”, „mueri de obşte” (la Eufrosin Poteca), „femei/dame publice” (la colonelul Lăcusteanu), „talience”, „stricate”, „cocote”, „curtezane”, „hetaire”, „putane” (în aromână, din italiană), „târfe”, „marcoave”, „şteoalfe” /

„ştoarfe”, „fleoarţe”, „paţachine”, „curve”, până la denumirea de azi, corectă din punct de vedere politic, „lucrătoare sexuale comerciale” (522, p. 300) etc. Termenul *curvă*, provenit din slavă, are corespondente etimologice şi fonetice în limbi anglo-saxone: în engleză (*whore*) şi germană (*Hure*) (328, p. 184). Ceea ce arată originile sale străvechi, pre-indo-europene.

46. I. Anestin, *Prostituate într-un bordel de mahala bucureşteană*, gravură, 1935 (430)

Iniţierea sexuală a fetelor în Orient

Revin la tema tratată mai sus: iniţierea sexuală a fetelor. Pentru a reconstitui această importantă cutumă sexuală, ar trebui să apelăm la o civilizaţie dintr-un alt palier temporal, ceva mai arhaic, şi de pe un alt meridian, ceva mai oriental. Evident, mentalităţile şi moravurile din cadrul civilizaţiei otomane din secolul al XVIII-lea au influenţat substanţial pe cele din civilizaţia românească din epocă. Majoritatea exemplelor date mai sus, în capitolul anterior, privind „dreptul” sexual al boierilor români asupra roabelor ţigănci datează de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi din prima jumătate a secolului al XIX-lea, fiind aşadar din perioada fanariotă şi din epoca de tranziţie de

după aceea.

În cartea sa despre „întocmirea religiei muhamedane”, Dimitrie Cantemir descrie rolul jucat de mama sultanului (*valide sultana*) în privinţa fecioarelor care intrau în haremul împăratului otoman. Trăind la Istanbul la sfârşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir a cunoscut foarte bine moravurile marilor dregători turci. Cu ocazia celebrării *Bairamului* (la sfârşitul *Ramadanului*), scrie Cantemir, „toţi paşii şi beii întregului imperiu” aduceau daruri de preţ sultanului. În prima zi a sărbătorii religioase, mama sultanului avea obiceiul să aducă în dormitorul fiului ei „o tânără nouă [= o fecioară] foarte împodobită şi întrecând pe toate [celelalte cadâne] în frumuseţe”. A doua zi de *Bairam*, sultanul primea de la mama sa în dar o a doua fecioară pentru a fi defloratã. Şi principele moldovean adaugă:

Sultanul nu primeşte însă tânăra decât după ce mama lui va cerceta dacă [fata] este bună, cinstită şi cu moravuri bune (20, p. 441).

Avem aici, foarte sumar prezentat, obiceiul oriental ca o femeie în vârstă şi cu autoritate să o „cerceteze” cu atenţie (din punct de vedere estetic, etic şi erotic) pe tânăra fecioară înainte de a fi dusă în dormitorul celui căruia îi era destinată. Cantemir a avut intenţia să reia şi să amplifice subiectul într-un capitol intitulat „Despre ţiitoarele sultanului”. Din păcate, prinţul moldovean nu a mai apucat să redacteze capitolul promis. Un text care cu siguranţă s-ar fi dovedit extrem de important pentru înţelegerea moravurilor sexuale ale sultanilor şi ale aristocraţilor turco-greci de la Istanbul, dar şi – *mutatis mutandis* – pe cele ale domnitorilor şi boierilor fanarioţi din ţările române.

Dacă mergem spre o civilizaţie aflată şi mai la est, dar şi mai arhaică, ne putem referi la informaţiile consemnate la sfârşitul secolului al XIII-lea de călătorul veneţian Marco Polo. Sunt informaţii privind moravurile sexuale ale marelui împărat chinez Kubilai-Han (1214-

1294), nepotul lui Genghis-Han. Pe lângă cele patru neveste oficiale, împăratul chinez beneficia şi de sute de fecioare pe care le dezvirgina, câte şase fete în trei zile:

Există o frumoasă rasă de tătari numiţi unguţi care trimite în fiecare an Marelui Han o sută dintre cele mai frumoase fecioare din ţara lor (45, p. 163).

Tradiţia este mai veche. Cu vreo patru secole înainte de periplul asiatic al lui Marco Polo, „fecioare mongole, cu sâni delicaţi şi cozi lungi pe spate", erau trimise din aceeaşi zonă a Asiei la Bagdad, ca să fie deflorate de marele suveran Şahriar, după cum se spune în culegerea de povestiri arabe *O mie şi una de nopţi* (vezi *supra*, 2. „ «Dreptul» şahului, sultanului şi hanului"). Dar nu despre asta este vorba acum. Mai important este faptul că hanul Kubilai punea fecioarele mongole „să fie păzite de către doamne bătrâne, care locuiesc la palat":

Şi aceste doamne [bătrâne] se culcă în pat cu ele [= cu fecioarele] spre a vedea dacă nu le miroase gura şi dacă au trupul sănătos. Şi cele care sunt frumoase, bune şi sănătoase în toate cele sunt astfel puse în slujba împăratului: timp de trei zile şi trei nopţi, şase dintre fecioare slujesc împăratului în odaia şi în patul său şi au grijă de tot ce doreşte; şi el le foloseşte după placul inimii (45, p. 163).

Este evident faptul că una dintre probele la care erau supuse fecioarele mongole (trebuiau să fie „frumoase, bune şi sănătoase în toate cele") era *proba virginităţii*. Dar pentru asta nu era neapărat necesar ca bătrânele specializate de la palatul Marelui Han să se culce cu fetele în pat (***619***). Probabil că, în aceste condiţii, femeile bătrâne le supuneau pe fecioare şi la anumite iniţieri sexuale.

Şi în Tibet – consemnează Marco Polo – femeile bătrâne gestionau problema dezvirginării fecioarelor din ţinut:

Niciun bărbat din ţinut [= Tibet] n-ar lua de nevastă o fecioară […]. De aceea fac în aşa fel încât atunci când trece pe acolo un drumeţ şi acesta se arată dornic, femeile

bătrâne îşi aduc fecioarele, fiicele sau rudele, şi i le oferă străinului (45, pp. 207-208).

În fine, „prostituatele sacre” din templele Babilonului, care îşi ofereau fecioria străinilor (Herodot, *Istorii* I, 199), erau în prealabil iniţiate de femei mai în vârstă numite *Harimtu* (521, p. 29). Mi se pare evident că această temă complexă şi importantă, a iniţierii sexuale a fecioarelor, are rădăcini adânci, trăgându-şi seva din apele freatice ale riturilor tribale de iniţiere a fetelor. La venirea primei menstruaţii, neofitele tribului erau izolate în colibe speciale, aflate de regulă în pădure, unde erau iniţiate de femei în vârstă. Într-o carte celebră (*Naissances mystiques*, 1959), într-un capitol privind „riturile tribale” la „iniţierea fetelor”, Mircea Eliade a rezumat astfel această problemă:

Fetele formează un grup şi astfel iniţierea lor este celebrată colectiv, sub îndrumarea rudelor de sex feminin mai vârstnice (ca în India) sau a femeilor bătrâne (în Africa). Aceste instructoare le învaţă secretele sexualităţii şi fertilităţii, obiceiurile tribului şi cel puţin o parte din tradiţiile sale religioase – cele accesibile femeilor (79, p. 82).

Sau, într-o altă formulare, datorată tot lui Mircea Eliade, când vorbeşte despre modul de funcţionare a societăţilor secrete feminine:

În timpul instruirii neofitele se află sub îndrumarea celor mai vârstnice membre ale confreriei.

La unele triburi, la ritualul de iniţiere sexuală a fetelor în „societăţi secrete”, femeile bătrâne care le iniţiau pe novice erau numite „stăpâne”. Istoricul religiilor observă anumite continuităţi diacronice şi supravieţuiri rituale de la civilizaţiile „unde există societăţi secrete de femei” şi până la satele „din Europa răsăriteană a secolului al XIX-lea” (79, p. 150).

30. „Dreptul” beizadelei

Transferul de putere

Cronicarii moldoveni au vorbit despre modul cum

funcţiona ceea ce am numit „dreptul beizadelei”. De pildă, cei trei fii ai domnitorului Antonie Ruset (Rosetti) (1675-1678) erau, cum zice Ion Neculce, „dezmierdaţi” (***531***), adică dedaţi voluptăţilor, cum interpretează termenul Lazăr Şăineanu. Ei se înhăitaseră cu alte beizadele, cu alţi fii de boieri şi de domnitori maziliţi („ficiori de mazâli”) cu care, „fără frică”, necinsteau fecioare şi neveste „nu numai a oameni proşti [= simpli, de la slav. *prostŭ*], ci şi a oameni de frunte”. Pasajul e antologic:

Fără frică îmbla prin ţară, cu mulţi ficiori de mazâli, nebuni, strânşi cu dânşii, de făcea multe giocuri şi beţii şi nebunii prin târguri şi prin sate boiereşti [= moşii], de lua femeile şi fetele oamenilor cu de-sâlă, de-ş râdea de dânsele, ce nu numai a oameni proşti, ci şi a oameni de frunte (230, p. 61).

Antonie Vodă considera normal comportamentul lor:

[El] nu le dzicea nemic [beizadelelor] şi nu-i certa cu cuvântul, ca un părinte ce le era.

Neculce credea că inclusiv aceste fapte ale fiilor domnitorului au atârnat în balanţă la mazilirea acestuia:

C-au mărsu boieri la Poartă de l-au pârât prea tare la Poartă, cu multe năpăşti (230, p. 61).

Dintre cei trei copii ai domnitorului Antonie Ruset, anume fiul cel mare, Alexandru, era considerat adevăratul „beizadé”, deci urmaşul lui vodă la tron (*primogenitus*). „Drepturile” sale erau mai mari decât cele ale fraţilor săi şi, ca atare, şi privilegiile sale sexuale erau mai mari. Într-adevăr, cronicarul Nicolae Costin îl descrie anume pe el ca fiind „curvar foarte” şi „libovnic la băuturi”. „Când au fost veleatul 7186 [= 1678, anul mazilirii lui Antonie Vodă] au chemat împărăţia [şi] pre feciorul lui Antonie Vodă, pre Alexandru-beizadea, la Poartă”, pentru că „pre multe locuri făcea silă [= viol] de lua fetele oamenilor cu sila, însă oameni proşti [= simpli]”, zice cronicarul Nicolae Costin (*Letopiseţul Ţării Moldovei*), comentat de istoricul Radu Rosetti, stră-strănepotul lui Antonie Ruset Vodă (33, p. 19).

*

Pe vremuri (dar şi în ziua de azi) se practica un transfer simbolic de putere, de atribuţii, de drepturi şi privilegii. Această „împuternicire”, această „procură” nescrisă se acorda pe filiera ierarhiei sociale (de la suzeran la domnitor, de la domnitor la boier, de la boier la arendaş, de la arendaş la vătaf etc.), dar şi pe filieră familială (de la domnitor/boier la fiu, ginere, fin sau nepot). La asta se referă zicala „Voie la tine ca la banul Ghica”. Explicaţia a dat-o istoricul Neagu Djuvara:

[Expresia] vine de la faptul că, prin 1800, bătrânul Dimitrie Ghica, fostul mare ban al Craiovei, doi din fiii săi ajungând şi ei mari bani la rândul lor (alţi doi având să domnească în Muntenia numaidecât după sfârşitul erei fanariote), avea atât de mulţi fii, gineri, nepoţi şi veri în Divan, încât era destul să-l ai de partea ta ca să câştigi! (497, p. 123).

Această zicală se regăseşte şi în literatură, cu aceeaşi semnificaţie, de exemplu în romanul *Maidanul cu dragoste* de G.M. Zamfirescu: „Voia la el, ca de la mine”, spune mahalagiilor chiriaşi patroana Salomia cu referire la „omul ei de încredere” în curtea cu chiriaşi, rusul Ivan, fostul ei ibovnic (135, I, p. 137). Toată autoritatea ei este transferată în mâinile lui.

*

Schimbând epoca (secolul al XIX-lea, în locul secolului al XVII-lea) şi mărind zona (Moldova şi Ţara Românească), observăm că *modus operandi* şi năravurile sexuale ale fiilor domnitorului se încadrau în aceleaşi coordonate. Fiul domnitorului moldovean Mihail Sturdza (1834-1849), Grigore, „beizadé viţel”, cum i se spunea în epocă (tc. *beyzadé* = „fiu de bei, de sultan sau de domnitor”), era „foarte iubitor de femei”. Poligamul Grigore Sturdza a fost el însuşi candidat la domnie în 1859 (fiind în competiţie cu tatăl său şi cu Alexandru Ioan Cuza), rămânând şi după aceea cu „gărgăuni de domnie”. Aducea mereu în haremul său supradimensionat fete noi (fecioare), având „furnisori” specializaţi în această întreprindere, cum ne asigură nepotul său, istoricul Radu

Rosetti:

[Beizadé Grigore] întreţinea în permanenţă un harem de douăsprezece cadâne, pe care […] le prefăcea [= le înnoia] necontenit, având […] furnisori speciali şi de încredere (35, p. 207).

N-ajungea numărul mare al „odaliştelor”. Potenţa sexuală (ca şi cea politică, economică, militară) trebuia expusă, etalată, afişată în public, în special printre bărbaţi. Ceilalţi lupi bătrâni şi mai ales lupii tineri trebuiau să fie la curent cu vigoarea sexuală a beizadelei:

El, de altmintrelea, nu se jena să vorbească de personalul haremului lui şi să se laude cu frumuseţea cutărei odalişte, aceasta bineînţeles când eram între bărbaţi (35, pp. 207-208).

Pe la 1890, notează tot Radu Rosetti, când „beizadé” Grigore avea vreo şaptezeci de ani, acesta „a renunţat la cultul Venerei, a recunoscut fiii nelegitimi ce-i avuse [cu cadânele], cărora avuse grijă să li dee o creştere bună”, iar apoi s-a căsătorit cu matroana, cu „căpetenia acelui harem” (35, p. 211).

În spiritul ei medieval, situaţia pare incredibilă. Suntem la Iaşi, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Vorbind despre „Ieşul decadenţii”, Radu Rosetti este un istoric foarte credibil care, în plus, relatează fapte cunoscute – de data aceasta – de el însuşi şi nu „auzite de la alţii” (33). Le ştia din familie, ca martor direct, el fiind nepot al lui „beizadé” Grigore. Mama acestuia din urmă fiind Elisabeta (Safta) Rosetti.

De altfel, acest tip de poligamie şi de libertinaj nobiliar a continuat şi spre sfârşitul secolului al XIX-lea, la beizadeaua beizadelei, la fiul lui Grigore Sturdza – Dimitrie. Acesta a avut mulţi copii făcuţi cu multe femei, inclusiv cu Valeria Micle (fiica Veronicăi Micle), cu care s-a şi căsătorit până la urmă.

Agresivitate în haită

În *Scrisorile* sale către Vasile Alecsandri, Ion Ghica observă un fapt plin de semnificaţii pentru secolul al XIX-lea. În ceea ce priveşte defularea apetitului sexual,

comportamentul lui Caragea Vodă şi cel al fiului său erau similare, fiind la fel de scandaloase (133, p. 43). Cum am spus, de regulă, dreptul domnitorului se extindea automat şi asupra beizadelei. Năravurile erotice ale domnitorului şi cele ale fiului său se aseamănă în esenţă, dar diferă formal. Fiul lui vodă nu se simte suficient de legitim. El nu posedă puterea, ca tatăl său. Puterea domnitorului se răsfrânge doar prin ricoşeu asupra fiului. „Dreptul beizadelei" este deci mai mic decât „dreptul domnitorului". De aceea fiul voievodului este mai agresiv, simţind nevoia să se coalizeze cu alţi fii de boieri şi să atace fetele în gaşcă, în bandă, în haită, în hoardă.

Situaţia se aseamănă cu modul de organizare a hoardelor de animale sălbatice şi, mai ales, cu felul în care au descris Charles Darwin şi apoi Sigmund Freud ecuaţia socioerotică a hoardei primordiale (*the primal horde*) a oamenilor. Masculul dominant îşi impune prin forţă, de unul singur, respectul celorlalţi masculi şi dreptul de a se împerechea cu un număr de femele care îi sunt rezervate. În schimb masculii tineri (de regulă, puii masculului dominant) se organizează în haită pentru a-şi impune dreptul lor la împerechere cu femelele hoardei. Cu o bună intuiţie, Ion Ghica a folosit chiar termenul „haită" („înhăitare") pentru a descrie năravurile sexuale ale fiului domnitorului Ioan Caragea:

Beizadea Costachi [Caragea], tânăr frumos, nu avea altă ocupaţie decât a căta să scoată din fire pe cucoanele cele tinere şi plăcute. [În acest scop] el se *înhăitase* cu câţiva feciori de boieri şi băteau mahalalele ziua şi noaptea (133, p. 43).

Acelaşi sistem de agregare socială vom găsi mai târziu şi la fiul beizadelei, la Iancu Caragea. Gaşca lui Iancu era compusă şi ea din fii şi nepoţi de boieri, „care se ţineau de ştrengării şi ajunseseră a fi spaima mahalalelor".

Ei petreceau ziua în Cişmigiu – scrie Ion Ghica – cu lăutari pe iarbă verde şi, cum răsărea luna, plecau cu ghitare şi cu flaute la serenade pe sub ferestrele fetelor şi a nevestelor frumoase. Până-n ziuă vuiau mahalalele de

cântece, de gâlcevi, de bătăi şi de lătrări de câini (133, p. 46).

Într-adevăr, „gâlcevile” şi „bătăile” erau alte elemente caracteristice comportamentului socioerotic al beizadelelor. Tinereţea şi virilitatea personajelor nu este o explicaţie suficientă. Agresivitatea îşi arăta colţii când te aşteptai mai puţin. De pildă, când tinerii erau prinşi în flagrant delict de către soţul fetei. În astfel de situaţii, de regulă, amantul adoptă o postură defensivă, neştiind cum să părăsească mai repede locul faptei. „Tânărul se sculă, sări în grădină şi se făcu nevăzut”, cum rezolvă Constantin Negruzzi o astfel de situaţie în nuvela *Au mai păţit-o şi alţii*, scrisă în 1838. În schimb, soţul înşelat este cel care acţionează violent. Finalul poemului lui Puşkin *Şalul negru* (1820), tradus de acelaşi Costache Negruzzi în 1837, stabileşte norma epocii, nu excepţia. Ambii amanţi sunt omorâţi de soţul încornorat:

Iute ca un fulger paloşul am scos

C-o cruntă lovire i-am prăvălit jos! (237, pp. 53 şi 133).

Coordonatele sociomorale ale epocii dacă nu încurajau, cel puţin permiteau un astfel de gest justiţiar. Mai mult decât atât, chiar şi vechile pravile, de la jumătatea secolului al XVII-lea, erau îngăduitoare faţă de acest tip de violenţă:

Nu să va certa [= pedepsi] bărbatul curvei, de o va omorî pre dânsa împreună cu cela ce au curvit cu dânsa (*Pravila lui Vasile Lupu*, 1646).

Dar asta numai dacă uciderea adulterinilor era făcută pe loc, la mânie, la furie, fără premeditare, chiar în momentul prinderii lor în flagrant delict:

Numai să-i ucigă într-acel ceas, cându-i va găsi de faţă, iar nu altă dată (529, p. 107).

Ei bine, direcţia de declanşare a violenţei era răsturnată în cazul surprinderii beizadelelor în flagrant delict erotic. În Bucureştii începutului de secol XIX, scrie Ion Ghica, mai exact pe la 1815, beizadea Costache Caragea a fost surprins asupra faptului „de bărbatul uneia

din conchistele sale”. În loc să adopte o poziţie defensivă şi să fugă smerit, el se comportă ca şi cum i-ar fi fost încălcat „dreptul de beizadea”. El este cel care „scoate pistolul şi trage să împuşte pe soţul trădat”. „Beizadeaua scapă” cu o simplă sperietură, precizează Ion Ghica. Până la urmă, singura pedepsită şi expusă oprobriului public este „femeia adulteră”, fiind izgonită de soţ „de sub streaşina conjugală” şi însoţită de lăutari care intonau un cântec infamant:

Curvă ai fost, curvă să fii,
La mine să nu mai vii (133, p. 43).

Într-o situaţie similară, fiul beizadelei, deci beizadeaua beizadelei, Iancu, şi ceilalţi fii de boieri acţionau similar. În vremea lui Grigore Ghica Vodă (1822-1828), un ortac din „haita” junelui Iancu Caragea, Bărbucică, din familia Catargiu (nepotul lui Barbu Văcărescu), l-a înjunghiat mortal pe un tânăr boier care încerca să-şi protejeze logodnica de hărţuiala sexuală la care era supusă. Fiind alarmat de mama victimei despre crima produsă, domnitorul a fost obligat să aplice sancţiuni. Se pare că, în acea epocă (cca 1825), astfel de abuzuri nu mai puteau fi uşor muşamalizate. Tânărul boier Catargiu a primit pe loc, de la baş-ciohodarul Măciucă, „o falangă”, adică o bătaie cu nuiele la tălpi – corecţie tipic fanariotă. Ba chiar a fost trimis puţin în surghiun la mânăstire. „De acolo bietul donjuan păţit – notează sarcastic Ion Ghica – a pornit la Paris cu gând să studieze pictura, artă pentru care credea că are o mare vocaţiune.”

Fiind în competiţie sexuală unii cu alţii, agresivitatea se manifesta şi între tinerii membri ai „haitei” organizate în jurul beizadelei. În timpul unei escapade erotice, de exemplu, Iancu Caragea s-a certat cu unul dintre tovarăşii săi de isprăvi sexuale, Dimitrache Bărcănescu. Scoţându-şi pistoalele în acelaşi timp, s-au împuşcat mortal unul pe celălalt.

Peste trei zile, două dricuri se urmau unul după altul, ducând la locaşul cel veşnic pe doi din tinerii cei mai eleganţi şi mai frumoşi ai Bucureştilor (133, p. 46).

Să luăm un alt exemplu, din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Este vorba de „beizadeaua” Ionel Isvoranu, un cvasi-ofiţer, un „cuconaş” (cum îl numeşte Constantin Bacalbaşa), fiul unui mare boier oltean, paharnicul Nicolae (Nae) Isvoranu, cu moşii în comunele Izvoreni (jud. Olt) şi Greci (jud. Mehedinţi). Beizadeaua era un crai vestit, care opera în Bucureşti, pe Podul Mogoşoaiei, fiind însoţit de o bandă întreagă de fii de boiernaşi. „Banda lui Isvoranu” era „cunoscută şi temută” pentru beţii, scandaluri, bătăi, dueluri şi multe escapade sexuale (potrivit aceluiaşi Bacalbaşa). În plus, el necinstea fetele de ţărani şi ţigăncuşele de pe domeniile sale din Oltenia. Când un ţăran din satul Greci a venit la Ionel Isvoranu să-i ceară socoteală pentru că acesta îi dezvirginase fiica siluind-o, boierul n-a răspuns defensiv, ci l-a ucis pe tatăl fiicei batjocorite. A fost picătura care a umplut paharul răbdării oamenilor din sat. Asasinarea lui, cu făptaş colectiv (de fapt un linşaj cu bâte), s-a produs din acest motiv, după cum a anunţat ziarul bucureştean *Telegraful*, din 8 august 1875, la rubrica „Ştiri din întru”:

Domnul Ionel Isvoranu a fost ieri pedepsit cu moartea de toţi românii domiciliaţi în comuna Greci, proprietatea sa, pentru crima ce a comis omorând pe un nenorocit tată de familie care venise a reclama înaintea sa onoarea fiicei sale la care atentase (399, pp. 87-88).

*

Vorbind despre „aspectele dureroase” privind abuzurile sexuale comise de boierii români asupra tinerelor roabe ţigănci de pe moşia lor, Neagu Djuvara a ajuns la concluzia că, în bună măsură, de aceste privilegii erotice beneficiau şi fiii boierilor: „Era o practică obişnuită, mai ales pentru fiii stăpânului, care, în felul acesta, «îşi făceau ucenicia»” (497, p. 272) (vezi *supra*, 28. „ «Dreptul» boierului asupra roabelor ţigănci”).

Şi sociologul francez Georges Vigarello, referindu-se la „iniţierea sexuală a tânărului burghez sau aristocrat”, a subliniat acest aspect în Franţa: „recurgerea la slujnicile provenite din *contado* [= de la ţară]”, adică la „fata în

casă”, şi „renunţarea la bordelul public” (458, p. 24). „În memoriile aristocraţilor – scrie istoricul Sara Matthews-Grieco referindu-se la situaţia din „Vechiul Regim” – sunt relatate atât de multe anecdote despre iniţierea sexuală a băiatului de către o servitoare, în casa părinţilor, încât acest tip de incident devine un topos literar” (671, p. 220). În secolul al XIX-lea, Flaubert trata ironic acest fenomen sexualo-social, ca pe un clişeu, ca pe o „idee primită de-a gata”: „Cameristele sunt mai frumoase decât stăpânele lor […]. Întotdeauna sunt necinstite de fiul stăpânilor” (180, p. 33).

47. Camil Ressu, *Subreta*, desen, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

Nu întâmplător denumirile arhaice ale „slujnicei” au căpătat un sens peiorativ de concubină, de femeie de moravuri uşoare: „posadnică”, „celetnică” etc. S-ar părea că o relaţie similară, de rudenie lingvistică, există şi în limba germană: *Dienerin* (servitoare) şi *Dirne* (prostituată).

31. „Dreptul” jupânului

„Dreptul” jupânului evreu

Evident, Gustave Flaubert exagerează deliberat. Nu chiar „întotdeauna” cameristele erau „necinstite de fiul stăpânilor” (180, p. 33). De multe ori ele erau necinstite chiar de stăpânii lor. Era cumva „dreptul” lor (vezi Beaumarchais, *Nunta lui Figaro*, 1781).

„Dreptul” stăpânului de a se culca cu oricare slujnică de la curtea sa este atestat şi în Rusia ţaristă. „Să-ţi faci mendrele cu o slujnică drăguţă […] – scria F.M. Dostoievski în 1875 – era nu numai un lucru îngăduit, dar şi inevitabil” pentru un moşier rus (624, p. 17).

Pentru spaţiul românesc, documentele pe care le avem la dispoziţie din secolele XVIII-XIX sunt destul de limpezi. Este vorba mai ales de „pricini” de divorţ adresate Mitropoliei de către nevestele care au fost înşelate de bărbaţii lor cu servitoarele. Într-o jalbă din 1813, de pildă, se spune că brutarul Antonie ar fi deflorat-o pe slujnica Maria. Probabil că a siluit-o, într-o seară, în brutărie, dar apoi şi-a făcut-o ţiitoare:

Stăpână-său ar fi stricat-o [= dezvirginat-o] şi că ar fi avut-o şi în urmă întru ale sale petreceri (406, p. 56).

Dacă astfel de relaţii (extraconjugale, dar intradomestice) erau cvasipermise din punct de vedere legal şi cvasiadmise din punct de vedere moral, ele nu puteau fi nici permise, nici admise atunci când jupânul era evreu, iar slujnica era creştină. O astfel de „mestecare de sânge” era complet interzisă (69, pp. 113 ş.u.). Din această cauză, domnitorul Constantin Mavrocordat a promulgat în 1743 o decizie preventivă ca jupânii evrei din Moldova să nu aibă voie să angajeze copii slugi (măsură împotriva pedofiliei?) şi slujnice tinere: „Copii slugi [s] au fete slujnice de vrâstă până la 30 ani s-au hotărât la jidovi să nu se mai afle slujind” (547, p. 162). Având în vedere speranţa scăzută de viaţă a românilor de la jumătatea secolului al XVIII-lea, 30 de ani era o vârstă destul de înaintată. Mai ales pentru o femeie, cu viaţa ei extrem de grea. „O româncă de 30 de ani este de-a binelea bătrână; e adevărat că la această vârstă e de-acum bunică”, scria germanul

Alexander Heksch despre romăncele din Banat, altfel foarte chipeşe în tinereţe (150, p. 108).

Interdicţii preventive similare existau şi în Ţara Românească. În 1813, de pildă, Caragea Vodă îi scria mitropolitului Nectarie, rugându-l să-l ajute (prin reţeaua sa de preoţi creştin-ortodocşi) să aplice un ordin domnesc în acest sens. Mulţi români săraci, „având copii sau fete nevârstnice – îi scria Caragea Vodă mitropolitului –, obişnuiesc de îi dau slugi sau slujnice pe la ovrei şi dintr-această urmare să aşază feluri de bănuieli pricinuitoare de turburări". Cel care va ignora interdicţia legală – scria domnitorul – „să va pedepsi cu străşnicie ca un pricinuitor de turburare". În schimb „di [n] cei vârstnici, ori parte bărbătească sau femeiască, aceia slobozi sunt a să băga la ovrei să le slujească, precum această slobozenie se urmează şi prin alte ţări" (548, p. 362).

Acest tip de mentalitate antisemită a traversat secolele în România până în epoca modernă. În 1926, de pildă, ministrul Sănătăţii şi Ocrotirilor Sociale, prof. dr. I. Lupaş, îi cerea celebrului doctor Nicolae Paulescu un raport privind „problema prostituţiei şi [a] morbidităţii veneriene" în România. Urma ca acest material să fie utilizat în vederea „apropiatei legiferări a profilaxiei boalelor venerice". Vorbind despre „desfrâul jidanilor" şi despre „degenerarea rasei jidăneşti", Paulescu a publicat acest raport în 1928 (549). Pentru doctorul Paulescu, un evreofob visceral (550), principalii vinovaţi în această privinţă erau „jidanii": „Cele mai multe din prostituate sunt fete sărace de ţărani sau de lucrători, [care] s-au băgat slujnice sau lucrează prin ateliere, ca să aibe ce mânca. [Dar] patronii lor, în mare majoritate Jidani, le-au violat". După ce le-ar fi siluit, patronii evrei le-ar fi „aruncat pe drumuri, adesea gravide". Ele ar fi devenit prostituate şi principalele purtătoare ale bolilor venerice (551). În rezumat, aceasta a fost teoria doctorului Paulescu.

„Păcatul sodomiei"

Dacă vorbim despre „dreptul" bărbatului cu o

anumită funcţie socială de a beneficia de unele privilegii sexuale, trebuie să punem în discuţie „dreptul” patronului, al jupânului, al meşteşugarului, al comerciantului asupra angajaţilor care lucrau pentru el în vreun atelier sau în vreo prăvălie. Faptul a fost observat şi de antropologii francezi: „Deşi etica timpului făcea din stăpân un *pater familias* pentru toţi cei care trăiau sub acoperişul său, se credea în continuare că angajatorul avea dreptul de a exploata corpul celor care lucrau pentru el – dreptul la munca fizică şi la favorurile sexuale ale acestora. Acest «drept» revenea, de asemenea, descendenţilor băieţi şi celor apropiaţi stăpânului” (671, p. 221). (Vezi *supra*, 30. „ «Dreptul» beizadelei”, şi, *infra*, 34. „ «Dreptul» oaspetelui”.)

Până spre sfârşitul secolului al XIX-lea, majoritatea angajaţilor (ucenici şi calfe) din diverse ateliere şi prăvălii din România erau băieţi. Abia în 1867, la iniţiativa militantei pentru emanciparea femeilor Cornelia Emilian, s-a înfiinţat la Iaşi *Reuniunea Femeilor Române*, după modelul *Reuniunii Femeilor Române* din Braşov (întemeiată în 1850), având drept scop „îndrumarea fetelor pe calea meseriilor pentru a-şi câştiga existenţa” (516, p. 200). În 1870 s-a organizat la Iaşi prima şcoală profesională de fete din România. În a doua jumătate a secolului al XIX-lea au apărut mai multe societăţi „pentru cultura profesională a femeii”, în ale căror statute se preciza că scopul lor era, „în deosebi”, acela de „a înlesni femeilor lipsite de mijloace putinţa de a-şi câştiga prin muncă mijloacele unei existenţe demne” (676, p. 79). Era o epocă în care fetele încercau, timid, să iasă în spaţiul public, meşteşugăresc sau comercial, dar erau trimise acasă, „la cratiţă” sau „la furcă”.

Pentru că imensa majoritate a patronilor erau bărbaţi şi imensa majoritate a ucenicilor erau băieţi, relaţia erotică dintre ei (atunci când se manifesta) era una homosexuală. Având în vedere vârsta fragedă a ucenicilor, adeseori relaţia homosexuală avea şi caracter pedofil. Criticul Dan C. Mihăilescu nu exclude posibilitatea ca, într-o montare

scenică viitoare, sub bagheta vreunui regizor mai puţin conformist, să-l vedem pe jupân Dumitrache Titircă, cherestegiul imaginat de Caragiale (*O noapte furtunoasă*, 1879), abuzând sexual de ucenicul său, „băiatul de procopseală” Spiridon (552, p. 18).

În termenii pre-freudieni ai lui Richard von Krafft-Ebing, pederastia şi pedofilia (ca şi fetişismul, sadismul, masochismul etc.) se încadrau într-un tip de maladie („nevroză cerebrală”) pe care psihiatrul german l-a numit *paraesthesia* („dorinţă sexuală impropriu orientată”). Celebra sa carte *Psychopathia Sexualis* (1886) a cunoscut nu mai puţin de douăsprezece ediţii până în 1903, în doar şaptesprezece ani.

Cercetând cererile de divorţ de la sfârşitul secolului al XVIII-lea şi începutul secolului al XIX-lea, istoricul Constanţa Vintilă-Ghiţulescu a făcut o documentare cvasiexhaustivă a unui caz simpomatic pentru astfel de delicte sexuale produse anume „în prăvălie”. Ivana, tânăra nevastă a cojocarului Panait, a cerut în 1780 să fie despărţită de soţul ei pe motiv că acesta întreţinea relaţii homosexuale cu un copil. Era vorba de Hrizea, unul dintre ucenicii săi:

El [= cojocarul Panait], având un ocenic copil la prăvălie, au căzut în păcatul sodomiei cu dânsul.

Se pare că viciul jupânului s-a extins şi asupra soţiei, după cum rezultă dintr-o altă plângere:

Au început a o bate [pe Ivana] şi a o căzni, având obicei a face păcatul sodomii pentru care scârnav lucru nesuferind, nesupuindu-se au mai fost jăluit.

În fine, într-o altă jalbă, tatăl copilului ucenic s-a plâns la rândul său că feciorul lui, Hrizea, a fugit de la „meşteşugul cojocăriei”, pentru că „stăpână-său l-au silit de au făcut cu dânsul păcatul sodomiei”. Aşa cum am văzut deja, pentru astfel de păcate grave, pravilele româneşti din secolul al XVII-lea prevedeau pedeapsa capitală. *Îndreptarea legii numită şi Pravila de la Târgovişte* (1652) condamna la moarte atât pe pedofili („Cela ce va face silă vreunui copil, poate acela să-l ucigă de tot”), cât şi pe

pederaşti („Sodomleani nu se ceartă numai cu moarte, ci şi după moarte trupurile lor le bagă în foc de le ard”), cât şi pe cei care practicau sex anal în patul conjugal („Cela ce se va împreuna singur cu muiarea lui într-alt chip, iară nu cumu-i obiceaiul muierilor, aceluia răspunsu lui iaste de ispravă să-i facă moarte”).

Cu toate acestea, baş-aga (şeful poliţiei) a fost destul de îngăduitor cu jupânul Panait cojocarul. El a rămas în viaţă, dar a fost întemniţat, bătut, amendat („globit”) şi divorţat de nevastă. Până la urmă a fost lăsat în plata Domnului, şi asta pentru că tatăl copilului şi-a retras plângerea (contra zece taleri primiţi de la Panait), iar câţiva jupâni au cerut ca marele aga să dea dovadă de clemenţă:

S-au sculat doi, trei neguţători (fiindcă-l închisese) ca să-l iertu – a explicat baş-aga – şi l-am iertat pentru rugăciunea neguţătorilor, lăsându-l în plata lui Dumnezeu. Şi au dat copilului 10 taleri (406, p. 158).

Este legitim să ne întrebăm ce circumstanţe au atenuat pedeapsa impusă jupânului cojocar. Desigur că a contat intervenţia ortacilor săi de breaslă, dar şi faptul că astfel de cazuri erau considerate destul de uzuale în epocă.

Trei negustori, tovarăşi de-ai lui [Panait cojocarul] cu siguranţă – conchide inspirat Constanţa Vintilă-Ghiţulescu –, îi sar în ajutor şi intermediază pe lângă tatăl copilului o înţelegere, trecând peste gravitatea actului comis, fiind poate obişnuiţi cu astfel de raporturi [sexuale] ce se ţes în mijlocul prăvăliei între calfă şi stăpân. (406, p. 159)

„Dreptul” jupânesei. „Triunghiul sexual” la Caragiale şi Slavici

De multe ori, năravul („dreptul”) jupânului de a întreţine relaţii sexuale cu angajaţii săi a basculat către soţia acestuia, preschimbându-se în năravul („dreptul”) similar al jupânesei. Accidentul a devenit un obicei, o cvasicutumă. În literatură (ca şi în viaţă) a devenit un clişeu (vezi D.H. Lawrence, *Lady Chatterley’s Lover*, 1928). Uneori, când soţia jupânului era prea în vârstă, calfa se putea cupla cu fiica acestuia. Vezi, de pildă, într-o

nuvelă a lui Ion Popovici-Bănăţeanu (1869-1893), legătura erotică dintre Ioţa, „calfă de mai multă vreme la [maistorul] Dinu”, şi fiica acestuia din urmă, Ana, cea „cu mâinile albe şi cu faţa şi mai albă, [de] nu-ţi venea să crezi că-i fată de meşteşugar” (553). Alteori, relaţiile se produc încrucişat şi simetric: stăpâna se culcă cu servitorul stăpânului, iar stăpânul cu servitoarea stăpânei (***554***).

Trec rapid în revistă relaţia erotică dintre Dinu Păturică, „ciubucciul” şi, ulterior, „vătaful de curte” al postelnicului Andronache (Tuzluc), şi chera Duduca. Ea este metresa boierului, o „odaliscă” frumoasă, o „hanâmă de sarai”, o „Vineră orientală, ieşită din rămăşiţele spulberate ale populaţiunei grece din Fanar” (Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi şi noi*, 1863). Dacă jupânul Titircă, imaginat de Caragiale (*O noapte furtunoasă*, 1879), este un naiv cvasitembel, iar Veta o depresivă îndrăgostită, Chiriac este un şmecher cinic. În aceste condiţii, ne apropiem de prototipul reprezentat de Dinu Păturică. La urma urmei, şi el este un *angajat* al boierului, şi el se culcă cu Duduca, amanta acestuia, ca parte din strategia lui de a pune mâna pe averea boierului. Este o relaţie sexuală cinică şi interesată, o rotiţă dintr-un mecanism strategic complex care vizează detronarea şi spolierea înaltului dregător fanariot al lui Caragea Vodă (1812-1818) (132). Vorba unui alt postelnic Andronache (Zambolici) din literatura noastră (Costache Negruzzi, *Au mai păţit-o şi alţii*, 1838). După ce constată că este încornorat de nevastă-sa, cu onoarea rănită, el vrea să se sinucidă. Stă cu pistolul la tâmplă, gata să apese pe trăgaci. Dar până la urmă renunţă, conchizând resemnat: „Au mai păţit-o şi alţii!”. Din tragică, scena devine comică. Un personaj gogolian în literatura română.

Mă voi rezuma la două exemple din literatura română din a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Două exemple similare din mediul protocapitalismului din spaţiul românesc. Este vorba, pe de o parte, de relaţia sexuală dintre coana Veta (consoarta cherestegiului jupân Dumitrache Titircă) şi tânărul Chiriac, tejghetarul şi „omul

de încredere” al acestuia, din piesa lui Caragiale *O noapte furtunoasă* (1879). „Triunghiul sexual” este un motiv literar central în opera lui Caragiale (vezi *O scrisoare pierdută, D’ale carnavalului* etc.). Fără el, viaţa ar fi nesărată. „Atunci, n-am făcut nimic” şi „Nu mai ai niciun haz!”, i se spune în faţă, cu dezamăgire, unui soţ care nu mai pare încornorat de tânăra sa consoartă (schiţa *C.F.R.,* 1899) (555, p. 65).

Pe de altă parte, aduc în discuţie relaţia erotică dintre coana Marta (nevasta jupânului Bocioacă, starostele breslei cojocarilor) şi fiul Marei, Trică, „ucenic” (ulterior „calfă”, „măiestru”) în atelierul de cojocărie al jupânului, din romanul *Mara* (1894) al lui Ioan Slavici, el însuşi fiu de cojocar. Vorba aceea: „Decât a bărbatului, mai bine a argatului”, cum sună un proverb deşucheat spus de un personaj care încearcă să se culce cu nevasta vornicului (Alecsandri, *Rusaliile*, 1860).

Jupânesele au cel puţin două motive de a avea un statut sociosexual dominant faţă de angajaţii soţilor lor. În primul rând, au prestigiul vârstei mature. Marta este „o femeie făcută” şi „prea trecută”, pe când Trică este doar „un copil”. Foarte tânăr, faţă de Veta, este şi Chiriac: „Nu trebuia să-mi pun mintea cu un copil ca dumneata”, îi spune coana Veta ibovnicului său. Calfele Chiriac şi Trică sunt băieţi tineri, neexperimentaţi, în plină vârstă a descoperirii erotismului şi a senzualităţii. Vorba lui Hasdeu: „parfumat ca o calfă de neguţitor” (*Duduca Mamuca*, 1861). Este situaţia pentru care a fost forjat proverbul popular „Găina bătrână şi morcovul tânăr fac zeama bună”, având mai multe variante (307, p. 144). Chiar şi patronul ucenicilor îi percepe pe aceştia ca fiind „feciori” (echivalentul masculin pentru „fecioare”), neiniţiaţi sexual, nepregătiţi din punct de vedere erotic, numindu-i „puţă” sau „pulică”, adică „pulă mică”. Exemple sunt în romanul *Groapa* al lui Eugen Barbu:

— Al meu eşti, puţă!

— Al dumitale, îngădui ucenicul;

sau:

Gheorghe îi mai dădu un cot ucenicului. Bozoncea le făcuse semn.

— Acum să te vedem, pulică! (139).

În al doilea rând, cele două jupânese nu au numai ascendenţă sexuală, ci şi socială. Ele sunt consoartele jupânilor şi prestigiul celor din urmă se transferă asupra celor dintâi: „Jupâneasa [Marta] e stăpâna casei” şi „În casa lui Bocioacă slugile [altele decât ucenicii cojocari] nu erau ale stăpânului, ci ale stăpânei [Marta]” (409, pp. 261, 267, 324); sau „Să-mi porunceşti fireşte – îi spune Chiriac coanei Veta –; nu-mi eşti stăpână?... nu sunt slugă în casa dumitale, cu simbrie?” (200, p. 40).

Caragiale îl descrie pe Chiriac ca fiind „omul de încredere” al jupânului Dumitrache. La fel, ba chiar în aceiaşi termeni, este şi Trică pentru jupân Bocioacă: „Trică era omul lui de încredere, mâna lui cea dreaptă, al doilea stăpân la casă, cum n’ar mai fi putut să fie decât feciorul ori ginerele lui” (409, p. 189). Amândurora li se potriveşte gradul de *ucenic*, şi apoi acela de *calfă*, chiar şi în sensul etimologic al termenului: românescul *calfă* provine din turcescul *kalfa* şi din arabul *khalifa* („succesor”). Ambii le vor succeda, preluând afacerile stăpânilor lor. Jupân Bocioacă şi jupâneasa Marta vor să-şi mărite fiica, Sultana, cu calfa Trică, pentru ca cei doi tineri să preia şi să ducă mai departe afacerea cu cojocăria. „Îl fac tovarăş la parte [pe Chriac] şi-l şi însor!”, îşi face socotelile, la rândul său, jupân Dumitrache din piesa lui Caragiale (200, p. 20). Dacă Dumitrache şi Veta ar fi avut o fiică de măritat, cu siguranţă că i-ar fi oferit-o lui Chiriac de soţie. În comunităţile de bresle tradiţionale, acest model succesoral era cumva în firea lucrurilor. Ucenicul harnic sau calfa destoinică se însura cu fiica jupânului şi prelua afacerea acestuia:

Acolo [= la Odessa] s-a angajat la un bărbier armean care l-a primit ucenic – scrie Varujan Vosganian într-un roman documentar –, cu gândul să-i lase prăvălia şi să-l însoare cu fiică-sa (556, p. 24).

Chiriac al lui Caragiale şi Trică al lui Slavici trăiesc

cu jupânesele, care mimează faţă de jupâni că nu se au deloc bine cu cele două calfe: „Am cam băgat eu [= jupân Dumitrache] de seamă că nu-l prea are ea [= Veta] la ochi buni pe Chiriac”. Ca şi Dinu Păturică, dar cu grade diferite de perfidie şi cinism, Trică şi Chiriac sunt „lupii tineri” care îi vor înlocui pe cei doi „masculi dominanţi”, detronându-i din toate punctele de vedere (sexual, profesional şi social).

*

Interesant este faptul că, la câteva zile după premiera piesei prietenului său Caragiale (18 ianuarie 1879), Ioan Slavici a publicat în ziarul *Timpul* (nr. 17, 23 ianuarie 1879, p. 3) o cronică destul de rezervată şi de critică la *O noapte furtunoasă*:

Avem [în piesă] un soţ nătărău, o soţie adulteră, un om de încredere perfid […] şi un ipistat care ştie că Veta întreţine relaţiuni foarte intime cu Chiriac.

În 1879, cu cincisprezece ani înainte de a-şi fi publicat romanul *Mara* (1894), ardeleanul (şi filogermanul) Ioan Slavici nu părea să guste în piesa prietenului său Caragiale „atmosfera «morală»” – cu alte cuvinte, imorală – pe care o respiră „mitícii” regăţeni. Este „o viaţă netrebnică”, scria Slavici revoltat, cu „oameni pe care îi găsim în mahalalele Bucureştilor”. Cronicarul dramatic Slavici nu înţelegea care era, în economia piesei, „importanţa relaţiunii intime între Veta şi Chiriac”. Ce nu înţelegea în 1879, el va prelua în romanul său în 1894. În ochii lui Slavici, jupân Dumitrache era „singura figură serioasă şi cinstită” din scenariul acestei piese imorale. Păcat că „acest om e nătărău [= prost]” şi păcat că „autorul îşi bate joc [de el]” (557, pp. 351-354).

N-a fost Slavici singurul intelectual contemporan care a gândit în aceşti termeni. La începutul anului 1879, directorul general al teatrelor, prinţul Ion Ghica, după ce a încercat (în zadar) să-i cenzureze lui Caragiale unele pasaje din scenariu, a scos piesa *O noapte furtunoasă* din repertoriu pe motiv de „imoralitate”. La premieră, piesa a fost primită de public cu fluierături, iar presa a fost în

general nefavorabilă. Principalul reproş: *imoralitate*. Piesa *O noapte furtunoasă* a fost repusă pe afiş abia la sfârşitul anului 1883, după aproape cinci ani, când Ioan A. Cantacuzino i-a luat locul lui Ion Ghica la direcţia teatrelor (200, pp. 531-551). Constantin Bacalbaşa îşi aduce aminte că reluarea piesei *O noapte furtunoasă* a provocat „un scandal general", piesa fiind „privită ca o ruşine şi o trivialitate" (410, pp. 204-205).

„Amantul ginere"

Revin la romanul *Mara*, a cărui acţiune se desfăşoară înainte şi după războiul din 1866 dintre Austria şi Italia lui Garibaldi. În mod paradoxal, ceva din structura de *ménage à trois* concepută de Caragiale în piesa din 1879, în mahalaua bucureşteană Dealul Spirii (jupân Dumitrache + coana Veta + calfa Chiriac), se va regăsi în romanul lui Slavici în 1894, în satul Lipova din vestul Transilvaniei (jupân Bocioacă + coana Marta + calfa Trică).

Hârjoana sexuală pe care o practică Marta cu Trică poate să aibă şi o altă semnificaţie decât cea deja prezentată („dreptul" erotic al jupânesei asupra calfei jupânului). În calitatea ei de viitoare soacră, Marta pare să îl iniţieze sexual pe Trică, în calitatea lui de viitor ginere. Ea pare să îl pregătească pe tânăr (în vârstă de circa 18 ani) pentru relaţia erotică pe care urmează să o întreţină cu fiica ei, Sultana (în vârstă de vreo 13 ani). „Prea eşti copil, şi eu sunt femeie prea trecută", îi spune Marta lui Trică în timp ce se îmbrăţişează cu acesta în podul casei (409, p. 267). Pare că ne aflăm în zona motivului mito-folcloric inventariat de Stith Thompson la *T417.1. Mother-in-law seduces son-in-law* („Soacra îşi seduce ginerele"), înrudit cu motivul *T417. Son-in-law seduces mother-in-law* („Ginerele îşi seduce soacra") (1, p. 385).

Faptul că Marta este abia viitoare soacră, iar Trică viitor ginere, nu schimbă datele problemei. Feciorul Trică trebuie să fie „dezvirginat" de către jupâneasa Marta spre beneficiul fiicei acesteia. Slavici subliniază explicit că Trică urmează să treacă prin două aşternuturi, cel al mamei şi cel al fiicei:

Nu ştiu ce va fi gândind Bocioacă – zice Trică –, dar nevasta lui ştiu că nu pentru fata ei, ci pentru sine vrea să mă ţie.

Mai experimentată, Mara îşi linişteşte fiul. Nu este vorba despre o excepţie, ci mai degrabă de un obicei:

Nu este singura mumă care-şi mărită fata după băiatul ce-i place ei (409, p. 280).

Cam la fel gândesc şi personajele din romanul lui G.M. Zamfirescu *Maidanul cu dragoste* (1933). Mentalitatea rurală migrează, odată cu oamenii, de la sat la periferia oraşelor, la mahala. Proprietăreasa unor case din mahalaua bucureşteană Basarab, jupâneasa grecoaică Salomia, îl iubeşte pe unul dintre chiriaşii săi, pe rusul Ivan. Ea încearcă să-l cupleze pe acesta cu o femeie, astfel încât „să-l lege pentru totdeauna de fusta ei”:

Salomia, dacă ar fi avut o fată, nu s’ar fi sfiit s’o mărite cu Ivan, numai ca să nu-l piardă. Fireşte că nu ar fi fost ea singura ibovnică din mahala care şi-ar fi făcut amantul ginere. […] Între boieri, schimbul de ibovnic de la mamă la fiică […] se face cu uşurinţă (135, II, pp. 62-63).

Scenariul se repetă, cu mici diferenţe. Să luăm „o veche istorie”, întâmplată în 1710 în Moldova domnitorului Nicolae Mavrocordat. Boierul G. Sion (*Suvenire contimpurane*, 1888) povesteşte despre un tânăr cherestegiu turc, Osman Cuciuc, care se îndrăgosteşte de fata unui preot, Ilenuţa, o fecioară de cincisprezece ani. Preoteasa (32 de ani), mama fetei, îl seduce sexual şi îl atrage în budoarul ei. Până la urmă, Ilenuţa îi va deveni soţie turcului Cuciuc, iar preoteasa îi va deveni soacră. Dar până atunci, feriţi de bănuielile preotului, pentru ca amândoi să aibă de câştigat (preoteasa să-l aibă mereu prin preajmă pe cherestegiu, iar acesta să o curteze şi să o dezvirgineze pe adolescenta Ilenuţa), cei doi stabilesc o strategie comună:

Chibzuindu-se amândoi cum să facă, ea pentru ca să poată aduce pe Cuciuc mai des prin casă, iar el pentru ca să se poată apropia de fată, au venit la ideea ca turcul [Osman Cuciuc] să se arate către popă că voieşte să se

boteze şi prin urmare că doreşte a învăţa carte românească şi a se catehisi (28, p. 93).

În prima sa nuvelă (*Duduca Mamuca*, 1861), B.P. Hasdeu şi-a pus eroul, „studintele” N.N. Teodoriţă (un *alter ego* al autorului), să-şi povestească „prima sa dragoste”. Adolescentul Teodoriţă a încercat o realţie sexuală cu fecioara Emilia, dar mama acesteia (în vârstă de 57 de ani) s-a strecurat în locul fiicei sale în pat şi l-a iniţiat sexual pe protagonist, „dezvirginându-l”. „Ceea ce nu ştiţi – povesteşte Teodoriţă – e mirarea mea când Emilia [de fapt mama acesteia – n. A.O.] mă dăscălea: «nu aşa… ia aşa…» etc. După trei ore, petrecute într-un extaz [de] nedescris, profesoara mea mă concediază.” Este unul dintre acele „farse de aşternut” (engl. *bedtricks*) de care sunt pline literaturile şi mitologiile lumii (vezi 75).

Isprava sexuală descrisă de Hasdeu nu îşi are originea în mitemul clasic *Mother and daughter as rivals in love* („Mama şi fiica rivale în dragoste”) (Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, motivul *T92.6*) (1, p. 350), ci în scenariul iniţierii sexuale a ginerelui de către soacră. Mai târziu, ca „studinte” la Universitatea din Harkov, Teodoriţă (în vârstă de 17 ani) va folosi el însuşi acest tip de *bedtrick*, plasând un coleg de facultate în locul său în patul duducăi Mamuca (în vârstă de 16 ani) (222, pp. 171 ş.u.).

Anume aceste episoade ale nuvelei au declanşat un imens scandal, dar nu în lumea fictivă a prozei, ci în cea reală a prozatorului. În 1863, Hasdeu a fost demis din învăţământ (de o comisie condusă de Titu Maiorescu) şi i s-a intentat la „Curtea Criminală” un proces juridic (la care a participat „toată *smântâna* Ieşului”), fiind acuzat de „încălcarea moralităţii publice”.

Revenind la *Mara*, de data aceasta Ioan Slavici nu se mai întreabă care este, în economia romanului, „importanţa relaţiunii intime” dintre soţia jupânului şi calfa de încredere a acestuia, aşa cum o făcuse cu cincisprezece ani înainte la piesa lui Caragiale. Slavici face cumva echilibristică pe sârmă. El vrea să descrie o

ambiguă cutumă erotică arhaico-tradiţională, dar fără să o prezinte în mod explicit. Aparent paradoxal, jupâneasa Marta nu are de ce să ascundă relaţia ei sexuală cu calfa Trică. Pentru o mentalitate tradiţională, această relaţie nu pare să fie nici imorală, nici ilicită:

Dragostea, aşa ştia dânsa [= Marta], e cu păcat şi fără păcat: iar aceasta [cu Trică] era dragoste fără păcat, pentru care nu şi-ar fi făcut mustrări nici dacă Trică i-ar fi fost ginere.

Dacă relaţia erotică dintre Marta şi Trică este (de ce oare?) o „dragoste fără păcat”, atunci nici jupânul Bocioacă n-ar trebui să se scandalizeze. Şi nici n-o face. Onorabilul jupân Bocioacă este starostele breslei cojocarilor şi organizatorul ritualurilor de iniţiere din cadrul tuturor breslelor (a cojocarilor, a măcelarilor etc.). În pofida faptului că este un mic-burghez foarte conservator (sau poate tocmai de aceea), Bocioacă nu este îngrijorat deloc de relaţia erotică pe care nevasta sa o întreţine cu viitorul său ginere:

Prea mult nu-i pasă [lui Bocioacă] – îl linişteşte Marta pe Trică –, şi lucru mare n’ar fi nici chiar dacă ne-ar vedea [îmbrăţişându-ne] (409, pp. 280-283).

Spre deosebire de jupân Dumitrache (din *O noapte furtunoasă*), jupân Bocioacă nu pare să aibă „ambiţ”. El nu-şi apără cu spada în mână „onoarea lui de familist”, ca omologul său, mic-burghezul bucureştean. Stilul eroico-patetic (şi, prin asta, ridicol) în care cherestegiul îl atacă *manu militari* pe presupusul amant al Vetei (fiind ajutat de Chiriac, adevăratul ei amant) este preluat din spiritul kitschos al unor texte de tip *Dramele Parisului*, pe care le citea şi recitea jupânul Dumitrache, ca şi alde cumnată-sa Ziţa.

În localităţile Lipova şi Radna din zona Aradului, într-un mediu cu mentalitate foarte tradiţională şi conservatoare din punct de vedere social şi moral, toată lumea (Mara, Trică, Marta, Bocioacă etc.) priveşte cu înţelegere suspectă o relaţie sexuală care, în alte circumstanţe, ar fi fost considerată inacceptabilă şi

scandaloasă.

Pare neverosimilă credulitatea, naivitatea şi indiferenţa de care dau dovadă cei doi jupâni, Dumitrache (imaginat de Caragiale) şi Bocioacă (imaginat de Slavici), în privinţa relaţiilor amoroase pe care le întreţin jupânesele acestora cu calfele lor „de încredere”. Vorba zicalei: „Nu ştie bărbatul ce ştie tot satul”.

Din acest punct de vedere, relaţia dintre tânăra grecoaică Maro, soţia simigiului grec Tino Stavros, şi ucenicul acestuia, „ilfoveanul” Nedu este atipică (G.M. Zamfirescu, *Maidanul cu dragoste*, 1933). Bătrân şi impotent, jupânul Tino nu numai că nu este indiferent la împerecherile senzuale dintre frumoasa Maro şi atleticul Nedu, dar chiar el le organizează şi le oficiază, ca pe nişte „ceremoniale păgâne” (135, I, pp. 255-257). Doar astfel poate şi el să participe (fie şi prin intermediul unui substitut) la orgasmul, la explozia erotică a soţiei sale. Un *ménage ŕ trois* halucinant şi degradant, care îl satisface sexual, dar îl şi devastează pe jupânul covrigar din mahalaua bucureşteană Basarab.

32. „Dreptul” socrului asupra nurorii

Interdicţia incestului

În Vechiul Testament, relaţiile sexuale dintre socru şi noră sunt considerate un mare păcat incestuos, fiind pedepsite cu moartea amândurora:

Dacă cineva se va culca cu nora sa, amândoi să fie pedepsiţi cu moartea, căci au săvârşit o nelegiuire şi sunt vinovaţi (*Leviticul* XX, 12) (90, p. 388).

Pentru a fi mai puternică, interdicţia se referă şi la vederea goliciunii:

Să nu descoperi ruşinea nurorii tale; ea este femeia fiului tău (*Leviticul* XVIII, 15) (90, p. 379).

De multe ori însă, o interdicţie explicită (*lex scripta*) ascunde în spatele ei existenţa unei practici mai mult sau mai puţin uzuale. Un obicei care nu se practică nu are de ce să fie interzis. Totuşi, chiar textul veterotestamentar consemnează un astfel de păcat sexual, între Iuda şi

Thamar, soţia fiului său. Este drept că el se produce fără vrerea şi chiar fără ştirea lui Iuda, având în vedere că, pentru a-şi atinge scopul, Thamar s-a deghizat într-o prostituată:

Ea [= Thamar] şi-a dat hainele de văduvă, s-a înfăşurat într-un văl uşor, s-a făcut frumoasă şi s-a aşezat la poarta Ainan […]. Văzând-o, Iuda a crezut că-i o desfrânată, căci ea îşi ascunsese faţa şi n-a recunoscut-o. S-a abătut din drum pe la ea şi i-a zis: „Lasă-mă să intru la tine”, căci nu ştia că e nora sa […]. [Iuda] a intrat la ea şi ea a rămas grea de la el. Apoi [Thamar] s-a sculat, şi-a dat jos vălul şi s-a îmbrăcat din nou în hainele de văduvă (*Geneza* XXXVIII, 14-19) (90, p. 142).

Nu am să intru acum în detaliile interdicţiilor incestului în comunitatea românească arhaică şi tradiţională. Ele au fost studiate de alţi cercetători (Lazăr Şăineanu, Ion Taloş, Nicolae Constantinescu ş.a.). Există mai multe tabuuri sexuale care se referă la incestul dintre rudele de sânge (frate-soră, mamă-fiu, tată-fiică etc.), dintre rudele spirituale (naş-fină, naşă-fin) şi dintre rudele prin alianţă (socru-noră, soacră-ginere etc.). La popoarele aşa-zise „primitive” sunt interzise mai ales relaţiile dintre socru şi noră şi cele dintre soacră şi ginere. Nu numai relaţiile sexuale sunt prohibite, ci şi relaţiile sociale (a se întâlni, a se vedea, a comunica unul cu altul etc.) care le pot încuraja sau provoca pe cele dintâi. Astfel de tabuuri sunt atestate la triburi din Africa, cele două Americi, Australia, Melanezia, Polinezia şi Siberia. De exemplu, în Banks Islands (din sudul Oceanului Pacific), un bărbat nu poate merge pe o plajă care a fost traversată de soacra sa până când urmele paşilor ei pe nisip nu au fost şterse de fluxul oceanului (52, II, p. 556). O interdicţie cu fior poetic.

Despre relaţiile sexuale dintre soacră şi ginere am vorbit în capitolul 31, „ «Dreptul» jupânului”, la subcapitolul „ «Dreptul» jupânesei”. Este prilejul să trec acum în revistă relaţiile erotice dintre socru şi noră.

*

Cercetătoarea Constanţa Vintilă-Ghiţulescu a răscolit

documentele aflate în Arhiva Mitropoliei şi în Biblioteca Academiei în încercarea bine-venită de a da contur moravurilor comportamentale şi năravurilor sexuale ale românilor din jurul anului 1800. Este vorba de recuperarea unor coordonate nepreţuite ale istoriei sociale, ale „istoriei mici”, cea „a oamenilor”, şi nu ale „istoriei mari”, „a regilor”.

Câteva documente din 1791 au schiţat un studiu de caz, o poveste tragică, uitată şi ignorată de lume chiar în timp ce se desfăşura. Într-un sat din judeţul Prahova, ţiganca roabă Rada este mereu violată de socrul ei, un oarecare Nedelea. Foarte probabil, cei din familie (inclusiv soţul) cunosc situaţia, dar nu îi dau nicio importanţă. În postul Crăciunului, Rada se hotărăşte cu greu să se spovedească, mărturisind totul preotului Barbu din sat: „cum socrul o pândeşte când merge după lemne în pădure, cum o ameninţă cu cuţitul de nu vrea să-i accepte propunerile indecente sau dacă îi trece prin minte să spună cuiva secretul lor”. Popa o ascultă, dar nu întreprinde absolut nimic. Ea continuă să vină la preot, să se confeseze şi să ceară ajutor. El continuă să ignore situaţia. De ce tace preotul Barbu?! Nu este „dreptul” exercitat de socru un păcat?! Este, dar nu e unul chiar neuzual?! Poate că este un fel de „abuz uzual”?! Mai ales fiind vorba de comunitatea romilor robi, care ar trăi în promiscuitate?! Ar putea fi acestea percepţiile unui preot de ţară în Valahia sfârşitului de secol XVIII?!

Până la urmă, zvonurile din sat îi aduc la faţa locului pe zapciii din Ploieşti, care îi amendează pe Nedelea şi pe Rada. Cei doi plătesc „gloaba [= amenda] pe păcatul trupesc”. Zapciii îi arestează pe amândoi, atât pe socru, cât şi pe noră. Cu siguranţă că autorităţile au considerat că nu era vorba de violuri practicate sistematic de socru, ci de o relaţie sexuală incestuoasă consimţită de ambele părţi. După ieşirea din închisoare, socrul Nedelea îşi continuă metehnele. Disperată, într-o duminică dimineaţă, când întreaga comunitate iese după slujbă din Biserică, Rada îşi strigă în public durerea: „că socră-său Nedelea s-

au împreunat trupeşte cu dânsa”.

Cazul nu stârneşte reacţia comunităţii – conchide Constanţa Vintilă-Ghiţulescu – pentru simplul motiv că cei doi sunt robi, inferiori celorlalţi locuitori ai satului. Or, starea lor civilă este mai totdeauna incertă, obiceiurile şi moravurile lor sunt rele şi proaste. Ca atare, cu ei se poate întâmpla orice, important fiind să se înmulţească [astfel] ca mânăstirea sau boierul să dispună de cât mai multe braţe de muncă. Din acest motiv autorităţile intervin atât de lent şi fără a fi interesate să impună pedepse drastice. (120, pp. 121-123)

Socrul care trăieşte cu nora în cultura tradiţională rusă

După Războiul de Independenţă (1877-1878) şi *Tratatul de la Berlin* (1878), România s-a confruntat cu problema integrării Dobrogei între graniţele sale (şi mai ales a integrării populaţiei Dobrogei). Era vorba de un teritoriu cu populaţie eterogenă, compusă din diverse minorităţi etnice şi confesionale (turci, tătari, ruşi lipoveni, greci, bulgari, armeni, găgăuzi etc.) (564). Gradul de toleranţă al românilor trebuia să crească. Mai multe personalităţi au făcut, în acest sens, unele gesturi simbolice. În 1887, Mihail Kogălniceanu a înfiinţat satul „Două mai” (2 Mai, în sudul litoralului românesc), având ca primi locuitori ruşi lipoveni, din secta rascolnicilor („de rit vechi”), fugiţi de prigoana ortodoxiei ruseşti. În 1910, ca semn de bunăvoinţă faţă de populaţia islamică din regiune, a început să fie construită Marea Moschee din Constanţa, avându-l drept ctitor chiar pe regele Carol I. Lucrările s-au încheiat în 1913 şi turco-tătarii din oraş o numesc până azi „Geamia Regelui” (*Kral camisi*).

La circa trei decenii după înglobarea Dobrogei, Mihail Sadoveanu a făcut o vizită de documentare în acest (nou) ţinut românesc, o „ţară plină de felurite neamuri”. El şi-a publicat în 1914 un fel de „jurnal de călătorie”, intitulat *Privelişti dobrogene* (304). Credibilitatea scriitorului, abilităţile sale literare şi simţul său acut de observaţie au făcut ca volumul scris cu acest prilej să

conţină importante informaţii etnologice privind diversele populaţii care locuiesc în regiunea dintre Dunăre şi mare. Mai ales informaţiile privindu-i pe lipovenii sectari (o minoritate etnică şi confesională mai puţin studiată de etnologii români) sunt extrem de preţioase.

Specializat în imaginea rusului şi a Rusiei în literatura română, Leonte Ivanov este mai rezervat în această privinţă. El crede că paginile despre lipovenii din Dobrogea semnate de Mihail Sadoveanu ar fi pline de stereotipii şi de „imagini mitificate” (561, pp. 50-54). Un intelectual rus (poet şi publicist) de la jumătatea secolului al XIX-lea, Ivan Aksakov (*Scrisori din Basarabia*, 1848), admite că lipovenii au fost „urmăriţi şi persecutaţi” de „Biserica creştină [rusă]”, dar şi faptul că aceştia „trăiesc în cea mai mare parte în desfrâu” (565). Sintagma „a trăi în desfrâu” este puternică, dar nu şi suficient de lămuritoare. Să-i dăm cuvântul lui Mihail Sadoveanu.

Adnotările scriitorului mustesc de informaţii puţin cunoscute şi de semnificaţii greu de admis. Mai ales însemnările făcute în satul de pescari lipoveni Sarichioi (jud. Tulcea), de pe malul lacului Razelm. Lipoveni „sectari”, „*hristianii* cei vechi”, *bezpopovţi* („fără popi”), dintre „cei care-şi fac cruce mare” (din creştetul capului până la tălpi). „Cruce mare, drac bătrân!”, zic românii. Este vorba de o enclavă etnică cvasiizolată, cu puţine influenţe exterioare, în care obiceiurile arhaice s-au conservat mai bine. Sadoveanu a fost găzduit de lipoveanul Chiprian, adjunct de primar în sat. Stând de vorbă cu acesta şi cu alţi săteni, s-a dovedit că gazda scriitorului face parte din comunitatea lipovenilor „norari”, adică cei care trăiesc cu nurorile lor. Povestea lui este simptomatică pentru întreaga comunitate.

În primul rând, lipoveanul şi-a căsătorit băiatul de vreo doisprezece ani, Petruşca, cu o fată de douăzeci de ani, „o femeie în toată puterea cuvântului”. Necopt din punct de vedere sexual, un puştan desculţ şi cu părul blond decolorat, Petruşca a refuzat să se căsătorească, dar tatăl său a luat *nagaika* şi l-a biciut până l-a convins.

Întrebat care este motivul pentru care a făcut asta, lipoveanul a dat vina pe tradiţie şi pe „legea lor cea veche şi dreaptă” (304, pp. 31-38). Stând de vorbă cu consătenii lui Chiprian, Sadoveanu a aflat mai multe despre această cutumă. Iată, în rezumat, povestea unei stranii tradiţii sexuale care se transmite din tată-n fiu:

Bătrânul Chiprian, tatăl lui Petruşca, ne vorbea cu atâta blândeţe şi dragoste despre singuru-i fecior, despre averea bătrânilor şi despre toate; – nu spunea însă că [Chiprian] are ca femeie o bătrână istovită de muncă şi de bătăi, cu obrazul negru şi mădularele uscate. Nora pe care o aducea în casă nu era pentru Petruşca, ci pentru el [= Chiprian]. Petruşca va creşte şi nevasta i se va ofili în vremea asta. Când Petruşca va fi bărbat, Chiprian va fi bătrân. Petruşca îl va bate şi pe tatăl său, va bate mai ales şi pe nevastă-sa de câte ori [el] se va îmbăta, – şi când băiatul lui cel întâiu va avea treisprezece sau patrusprezece ani, şi el, la rândul lui văzându-şi nevasta sarbădă ca o momâie, îşi va aduce aminte de fapta plină de înţelepciune a bătrânului Chiprian... Va spune şi el băiatului lui multe despre averea şi despre nevoia neapărată de însurătoare, îi va trage o bătaie şi-şi va aduce noră vrednică în casă (304, pp. 46-49).

Această poveste ieşită din comun ne pune în faţa unui ciclu sociosexual care se autoregenerează. Motivaţia care pune în mişcare acest straniu mecanism biologic ar fi faptul că diverşii actanţi din familie intră în (şi ies din) perioada de potenţă sexuală în momente diferite. Lipoveanul „norar”, *masculul alfa* (a cărui existenţă pendulează între munca grea a pescuitului pe mare şi evadarea din realitate prin beţie cruntă), îmbătrâneşte totuşi mai încet decât soţia sa, femeia „cu mădularele uscate”. Pe umerii ei cad toate grijile şi necazurile casei, inclusiv cruntele bătăi administrate de bărbat. Fiind bigam, acesta se culcă o perioadă cu nevastă-sa, apoi o dezvirgineză pe noră în noaptea nunţii simbolice a fiului său. Un timp, lipoveanul trăieşte simultan cu noră-sa şi cu nevastă-sa, pentru ca apoi (când muierea îmbătrâneşte şi

ajunge „sarbădă ca o momâie”) să se culce doar cu nora sa.

El o numeşte pe soţie *nevesta* (soţie), iar pe noră printr-un diminutiv: *nevestka* (soţioară). Din punctul de vedere al muncilor domestice, nora devine sluga soacrei, iar din punct de vedere sexual devine sluga socrului. Toate acestea se întâmplă până când băiatul său devine matur şi potent sexual. Atunci, acesta din urmă devine noul *mascul alfa* în familie, îşi snopeşte în bătaie tatăl (şi nevasta), mai se culcă un timp cu nevastă-sa, până când îi alege băieţelului său (făcut de el sau de tatăl său) o soţie tânără şi plină de viaţă pe care o dezvirginează în noaptea nunţii, trăieşte cu ea ş.a.m.d. Ciclul sociosexual se reia.

În ceea ce priveşte relaţiile dintre soacră şi noră (în general, nu anume la lipoveni), de ele s-a ocupat recent psihologul Aurora Liiceanu (*Soacre şi nurori*, 2014). Mergând pe urmele autoarei indiene Veena Venugopal (*The Mother-in-low*, 2014), Aurora Liiceanu vorbeşte despre fenomenul de „desexualizare a nurorii”. Cu alte cuvinte, despre „obişnuinţa soacrei de a interzice nurorii să aibă relaţii sexuale cu fiul ei, obligând-o adesea să doarmă cu ea [în pat] sau dându-i sarcini domestice care o epuizează fizic şi o fac să cadă răpusă seara” (566, p. 31). Lazăr Şăineanu a decelat basme româneşti care au ca temă „soacra care însărcinează pe nora ei cu munci grele” (147, p. 565; 700, p. 11). La romii tradiţionali, nora tânără (*terni bori*) „doarme la spatele soacrei” pentru a nu întreţine relaţii intime cu soţul ei (567).

Sociologul maghiar Erdei Ferenc (citat de Géza Róheim) se referă la un alt fel de înfrânare de către soacră a vieţii sexuale a tinerilor căsătoriţi, de data aceasta din Ungaria secolului al XIX-lea. Soacra (de regulă soacra-mare) „îi impiedică pe soţi să-şi petreacă noaptea în patul lor conjugal” (632, p. 427). Trebuie spus că, în aceste cazuri, una dintre principalele motivaţii ale recursului la abstinenţă sexuală era de natură economică, şi anume aceea de a nu da naştere la mai mult de un copil, pentru a nu fărâmiţa averea.

Revenind la mecanismul social şi sexual practicat de lipovenii „norari” şi descris mai sus, el pare să fi fost adus din Rusia: „Obiceiul lipovenilor de a [-şi] însura [cu de-a sila] băieţii – spune Mihail Sadoveanu – e adus din mijlocul Rusiei, de unde sectarii aceştia au fugit” (304, p. 47). Lingvistul Stelian Dumistrăcel a abordat şi el cazul ruşilor „norari” (8, p. 232), citându-l printre alţii pe antropologul ceh Lubor Niederle (562). În limba rusă, această practică sexuală era cunoscută sub numele de *snohacestvo*, de la rus. *snoha* („noră”). Convieţuirea sexuală a socrului cu nora era un fenomen atât de uzual în anumite regiuni ale Rusiei şi în anumite straturi sociale, încât definiţia termenului *snohacestvo* apare în mai toate dicţionarele explicative ale limbii ruse.

Ilustrul lingvist şi folclorist rus Vadimir Dal a abordat şi el acest straniu fenomen sociosexual. În dicţionarul său de la jumătatea secolului al XIX-lea figurează termenul *snohar* (sau s*nohaci* sau *snoşnik*), desemnându-l pe „socrul care trăieşte ilegal cu nora sa”. Este o „vorbă de ocară” – conchide Dal – şi o „faptă ilegală” (*Tolkovâi slovar*, 1863-1866) (494, IV, p. 249). Mihail Sadoveanu a fost inspirat când a echivalat rusescul *snohar* cu românescul „norar”.

Vorbind despre „promiscuitatea sexuală” în care trăiau vechile populaţii de slavi, Stelian Dumistrăcel conchide că „la slavi a persistat mult timp nu numai poligamia şi poliandria, ci şi obiceiul, de tradiţie veche, numit de ruşi *snohacestvo*, care permitea tatălui, ce-şi însura fiul impuber, să trăiască provizoriu cu nora sa”. „Reflexe târzii ale practicii [*snohacestvo*] – adaugă Stelian Dumistrăcel – se găsesc şi în proza «moralizatoare» a lui Lev Tolstoi” (8, p. 232).

Se pare că unele „reflexe târzii” ale acestor practici au supravieţuit şi în proza lui Mihail Şolohov (*Donul liniştit*, 1928-1940). Romancierul le plasează prin 1916, în satul de cazaci Tatarski de pe Don. Tatăl protagonistului romanului, bătrânul Pantelei Prokofievici Melehov, traversează un episod erotic cu propria sa noră, Daria. Având soţul plecat pe front, Daria încearcă să-şi seducă

sexual socrul: „N-am bărbat de un an! se justifică Daria. Cu cine vrei să simt şi eu că trăiesc? Cu dulăul?”. Actul sexual propriu-zis este până la urmă ratat: „Nu vrei? Sau nu poţi?”, îl chestionează Daria pe socrul său. „Te pomeneşti că are dreptate! s-a gândit ulterior Pantelei. Poate c-ar fi trebuit să primesc a intra în păcat cu dânsa?!” (563, pp. 492-493).

În secolele XIX-XX, la ruşi şi la lipoveni obiceiul era răspândit şi nu prea crea probleme etice sau juridice. Toată comunitatea cunoştea situaţia, dar închidea ochii: „La noi asta nu-i [de] mirare”, i-a spus lipoveanul Chiprian lui Mihail Sadoveanu, având totuşi un zâmbet de oarecare jenă, încercând să se explice în faţa „domnilor de la oraş”. El era adjunct de primar în satul Sarchioi (jud. Tulcea) şi probabil că ştia câte ceva (chiar dacă nu foarte multe) despre drepturile şi obligaţiile legale.

Obiceiul [lipovenilor „norari”] – conchide Sadoveanu – e răspândit, şi se pare că pravoslavnicii creştini nu prea fac o taină adâncă ei în de ei de faptele astea.

Totuşi, din punctul de vedere al moralei creştine, se pare că erau unele probleme. Chiar Sadoveanu povesteşte o întâmplare autentică dintr-un sat rusesc în care *norarii* sunt consideraţi păcătoşi. Chinuindu-se cu odgoane şi scripeţi, enoriaşii din satul respectiv nu reuşeau în niciun fel să ridice şi să monteze noul clopot în turnul bisericii. Preotul a presupus că asta se întâmplă „din pricina păcătoşilor de *norari*”. Resemnaţi, aceştia s-au retras din biserică şi ceilalţi enoriaşi au reuşit să monteze clopotul la locul său (304, pp. 47-49).

Povestea îmi aduce aminte de un film al lui Andrei Tarkovski (*Andrei Rubliov*, 1966) despre viaţa celebrului iconar rus din secolul al XV-lea. În film (scenariul: Andrei Tarkovski şi Andrei Mihalkov-Koncealovski), enoriaşii dintr-un târg nu pot să confecţioneze un clopot de biserică din cauza păcatelor oamenilor. Doar un băiat lipsit de păcate reuşeşte să-l toarne din bronz.

Îmbătrânirea prematură a fetelor

Sigur că nu toate aspectele existenţiale prezentate

mai sus în viaţa lipovenilor *norari* sunt inedite din perspectiva vieţii unei familii în satul arhaic şi tradiţional românesc. Îmbătrânirea prematură a adulţilor şi mai ales a femeilor este o caracteristică nu numai a spaţiului românesc, dar a întregii zone est-europene. Nu întâmplător călătorii central-europeni (în speţă cei germanofoni) din secolul al XIX-lea erau şocaţi de această situaţie. Ei basculau cu uşurinţă de la elogierea frumuseţii fetelor române la dezgustul faţă de rapida lor îmbătrânire.

Pe cât de drăgălaşe şi vrednice de-a fi iubite sunt fetele valahe – scria germanul Edmund Freiherr von Berg în 1860 –, pe atât de puţin se poate spune acelaşi lucru despre femei care, odată cu vârsta, se neglijează tot mai mult, încât până la urmă nici chiar la cele bogate nu mai rămâne vreun semn din frumuseţea de odinioară. (150, pp. 103-104)

În 1881, după ce a admirat extatic frumuseţea clasică a fetelor române din Banat, neamţul Alexander Heksch s-a arătat dezamăgit: „Această frumuseţe dispare, însă, curând. O româncă de 30 de ani este de-a binelea bătrână; e adevărat că la această vârstă e de-acum bunică” (150, p. 108). Asta ar însemna că ea naşte pe la 14-15 ani şi fiica ei la fel. În fine, în aceeaşi epocă (în 1871), cernăuţeanul Karl Emil Franzos (coleg de şcoală cu Eminescu) a fost cel mai explicit în această privinţă:

Soţia româncă e sclava bărbatului. Nu numai pentru că el îşi exprimă foarte des dragostea prin dungi vărgate pe trup (asta n-ar fi o particularitate a românilor, ci se întâmplă la toate popoarele răsăritene), dar mai cu seamă pentru că de-acum înainte toată grija casei cade asupra ei. Ea nu e ajutoarea soţului, ci slujnica lui. […] Această muncă grea, acest efort explică şi de ce, înfloritoare la cincisprezece ani, românca devine matură la treizeci, iar la patruzeci e bătrână de-a binelea (150, p. 186).

Un alt aspect atestat şi în spaţiul românesc este căsătoria făcută foarte de timpuriu. Dar nu seamănă cu obiceiul lipovenilor *norari* prezentat mai sus (mire de 13-

14 ani, mireasă de circa 20 de ani). La români, de regulă situaţia este inversă: mireasă adolescentă, mire tânăr. Şi asta tocmai pentru că anume fetele îmbătrâneau prematur. Pravilele româneşti de la jumătatea secolului al XVII-lea fixau foarte jos vârstele minime la care căsătoria era permisă. În *Îndreptarea legii* (*Pravila lui Matei Basarab*, Târgovişte, 1652), la glava 203 se stabilea dreptul la căsătorie pentru băieţii care au împlinit 14 ani şi pentru fetele care au împlinit 12 ani (120, p. 116). La începutul secolului al XVIII-lea, Dimitrie Cantemir nu este explicit în această privinţă: „Moldovenii îşi însoară copiii la vârsta la care trebuie să se facă, după legile bisericeşti, cununia” (26, p. 215). La românii din Macedonia, scria Teodor T. Burada în 1883, fetele se puteau mărita „de la vârsta de 12 ani”, iar flăcăii se puteau însura „de la 18 ani” (153, p. 73). Cu toate acestea, unele fete încercau să se mărite chiar mai tinere, pe la zece ani:

Nu vrea mama să mă mărit,
Ci îmi zice că sunt mică,
Mică, mică ca potârnichea.
Scoală mamă şi mă mărită,
Nu sunt fată de nouă ani,
De nouă ani călcai pe zece (153, p. 74).

La comunităţile tradiţionale de romi sunt foarte uzuale situaţiile când ambii miri sunt adolescenţi (fetele de 12 ani, băieţii de 14 ani) (567), dacă nu chiar copii de 7-10 ani. O strofă a lui Geo Bogza vorbeşte despre începutul vieţii sexuale la fetele din şatră:

Doar câteva frunze trecând peste burtă
Să le ţină-n umbră prea trupească turtă
Cu drag împărţită de la zece ani
Celor care-n şatră sunt frumoşi ţigani
(„Tam-tamul paparudelor apropiate”, 1933) (146, p. 51).

Şi totuşi, în mod surprinzător, am găsit atestat printre românii din Banat, în prima jumătate a secolului al XIX-lea, obiceiul cununării băieţilor adolescenţi cu fete mature. Cei care prezintă aceste informaţii sunt destul de

credibili, fiind cunoscuţii fraţi germani Arthur şi Albert Schott. În spiritul fraţilor Jacob şi Wilhelm Grimm (cu care au şi colaborat), fraţii Schott au cules şi publicat în 1845 o colecţie de „basme valahe”, însoţind-o de un studiu consistent „despre poporul valah”. Din păcate, fraţii Schott nu au explicat care este adevărata motivaţie a unui astfel de obicei neuzual, mulţumindu-se să constate că moralitatea sexuală a valahilor este „foarte ambiguă”:

Moralitatea la valahi e în unele privinţe foarte ambiguă. Relaţia dintre cele două sexe nu e de fel cum ar fi de dorit. Întâlneşti adesea băieţi de 13-14 ani, căsătoriţi cu fete de 20-24 de ani, care, în afară de capul descoperit, cu greu mai pot avea ceva feciorelnic (*Walachische Märchen*, 1845) (313, p. 88).

Tatăl-socru: iniţiator sexual al fiului şi deflorator al nurorii

Există în cultura tradiţională românească date care să ateste relaţii sexuale între socrul-mare şi noră? Relaţii care să nu fie accidentale. Este atestat un tip de poveşti populare (un fel de snoave) în care mirele nu poate să o dezvirgineze pe mireasă (pentru că îi e frică, pentru că nu ştie cum să procedeze etc.) şi o face tatăl-socru în locul său. Socrul-mare îşi dezvirginează nora. Sunt poveşti în care tatăl (uneori împreună cu mama) îşi iniţiază sexual fiul şi nora. Într-o poveste populară culeasă în Muntenia în 1932 (cu „jidani” ca personaje), „puiul de jidan” Iţic nu-şi dezvirginează mireasa în noaptea nunţii de frică, pentru că – zice el – „pizda femeii muşcă” (sindromul *vagina dentata*). Atunci părinţii încearcă să-şi iniţieze sexual fiul şi nora. Tatăl tânărului Iţic se împerechează cu mama acestuia, de faţă cu cei doi miri, pentru a-i învăţa pe aceştia cum să procedeze. Această iniţiere sexuală nu dă însă roade. Atunci tatăl-socru îşi schimbă tactica:

[Îi] luă pe Iţic şi pe nevasta lui Iţic, îi duse într-o odaie, aşeză pe noră-sa pe pat şi-i trase un futai în lege, în timp ce Iţic se uita, ca să înveţe. După ce termină, [tatăl îi] zise: „Ai văzut, băiete? Aşa să faci şi tu!”.

Replica nurorii are menirea să declanşeze

amuzamentul ascultătorilor poveştii populare:

Dar noru-sa, care, se vede treaba, îi plăcuse proba, zise: „Tată [-socrule], Iţic e prost, Iţic o să uite! Mai fă o dată!” (256).

Într-o altă poveste populară (cu personaje romi), culeasă de folcloristul Emilian Novacoviciu în Banat pe la începutul secolului XX, scenariul este asemănător. Când ţiganul Laie, „băiat nevrâstnic”, ajunge adolescent (adică „îi ajunge pula la cur”, cum spune povestitorul popular), el se hotărăşte să se căsătorească cu Sanda, „fată nevrâstnică, întocmai ca şi el”. După câteva nopţi de încercări zadarnice, Laie îi declară tatălui său că nu-şi poate dezvirgina nevasta adolescentă. Tatăl îl învaţă cum să procedeze, dar fiul tot nu reuşeşte. „Apoi vină de-mi arată – zice Laie disperat –, că io nu pot.” Tatăl său o ia pe noră-sa şi o deflorează demonstrativ chiar în faţa fiului:

Te pui aşa, o pui aşa, împingi aşa. Freci aşa, aşa, aşa… aha! Iac-aşa şi eşti gata, bre… Ia fă şi tu ca mine, năucule!

În 1930, etnograful bănăţean Emilian Novacoviciu a inclus această stranie poveste în ceea ce el însuşi a numit „folclor pornografic” (446, pp. 78-79). Despre o „interesantă literatură pornografică” în folclorul nupţial românesc, plină de „obscenităţile ce răsună la mesele mari ale nuntaşilor (în faţa mirelui şi miresii)”, a vorbit şi Tudor Pamfile înainte de 1915 (175, p. 78). Iată o strofă de lirică licenţioasă, culeasă în 1949 în satul Mogoş din judeţul Alba. Fiind puber, fiul îşi îndeamnă tatăl (sau fratele mai în vârstă) să se culce cu iubita lui. Şi asta pentru că tatăl (sau fratele mai mare) este „mai mare-n ciocălteu [= falus]” decât el:

Asta-i fata, fute-o tata,
De nu tata, încă ieu,
De nu ieu, un fra’ de-a [l] mneu
Că-i mai mare-n ciocălteu (102, p. 127).

Prin licenţiozitatea lor, cele două poveşti populare rezumate mai sus sunt satirice. Sunt „satirice” chiar şi în sensul etimologic al cuvântului, satira fiind la greci şi

romani o scriere având ca personaje satiri obsceni, din alaiul zeului Dionysos. Interesant este faptul că în aceste poveşti personajele nu sunt români, ci „străini” (evrei, romi etc.). Dar, analizate cu atenţie, se vede că ele nu fac parte propriu-zis din folclorul evreiesc sau din cel ţigănesc, ci sunt poveşti populare româneşti puse pe seama unor alogeni. Fiind „păgâni”, „necreştini” etc., pe seama „jidanilor” şi „ţiganilor” se pot pune orice năzdrăvănii. Probabil că povestitorii populari au ales această soluţie din cauza formulelor „pornografice” folosite şi mai ales din cauza subiectului tabu al poveştii (de pildă, tatăl-socru iniţiindu-şi sexual fiul şi dezvirginându-şi nora).

Pe la 1876, spre amuzamentul participanţilor la cenaclu, Ion Creangă a citit (sau a povestit) la *Junimea* „Povestea lui Ionică cel prost” (214, p. 220). Din punct de vedere structural şi tematic, povestea populară culeasă de Creangă seamănă cu cele două snoave folclorice comentate mai sus. Chiar dacă protagonistul este român sadea, tot se accentuează caracteristicile sale de alogen, de om „străin” (de sat): „Aşa era [Ionică] de strein, de parcă era căzut din ceriu” (335, p. 16). El este iniţiat sexual de un cuplu proaspăt căsătorit, Vasile şi Catrina. Mai întâi, în mod pedagogic, Vasile se împerechează cu Catrina în faţa lui Ionică. Apoi urmează proba practică: Ionică însuşi se culcă cu Catrina la îndemnul celor doi. Protagonistul poveştii nu este iniţiat de părinţi pentru că „n-avea nici tată, nici mamă”. În schimb, Ionică este convins că Vasile ştie să facă dragoste cu Catrina pentru că a fost iniţiat sexual de părinţii săi: „[Ştii pentru] că ai avut tată şi mamă să te înveţe. Dar eu de la cine era să învăţ, că am rămas de mic copil sărac de părinţi…” (335, p. 20).

În acest tip folcloric narativ există şi o poveste populară (culeasă într-un sat din Transilvania, judeţul Sălaj) având ca personaje tot numai români. Băiatului îi este frică să-şi defloreze nevasta, crezând că vaginul îi poate muşca penisul (din nou motivul mitic *vagina dentata*). Şi de data aceasta, tatăl-socru participă activ la

dezvirginarea nurorii, dar nu prin prestarea actului sexual (ca în poveştile de mai sus), ci prin ameninţarea băiatului că, dacă nu se culcă cu nevastă-sa, îl împuşcă: „No, tu te puni aici şi-ţi faci treburile [sexuale] cu fata. Dacă nu, te puşc”. Între groaza băiatului de a fi împuşcat de tatăl său şi spaima de a fi castrat de vaginul soţiei sale mai puternică s-a dovedit a fi prima:

Şi-atunci el [a zis]: „Mai bine [vaginul] să mă muşte decât [tata] să mă puşte!” (173).

33. „Dreptul” stareţului

„Fă ce zice popa, nu ce face popa!”

La începutul secolului al XVIII-lea, mitropolitul Antim Ivireanul a creat prin *Didahiile* sale o adevărată „teologie a păcatului”, punând în scenă imoralitatea voluptăţii erotice. Pentru el, femeile erau „netremnice şi îndemnătoare la lucruri rele”. Toate viciile, dar mai ales cele sexuale („dulceaţa amară a unii împuţite curvii”), au fost demonizate de mitropolit („Cel ce face păcatul de la diavolul este”), Iadul fiind „plata cea desăvârşită a păcatului”:

Gândeşte […] cum că ţ-ai spurcat sufletul şi trupul cu curvii, preacurvii, sodomii, soblazne [= poluţii], cu beţii şi multe mâncări, mâinile tale cu pipăiri grozave [= masturbare], cu strâmbătăţi şi cu răpiri [= siluiri], cu ucideri şi cu altele (*Didahii*, 1709-1716).

Mitropolitul se adresa nu numai mirenilor creştini, ci şi slujitorilor de cult, punându-le la îndemână adevărate „manuale ale confesorului”. Preotul duhovnic trebuia să ştie „cum îl va întreba” pe bietul păcătos la „ispovedanie” şi „cum să-l îndirepteze” (*Învăţătură pentru ispovedanie*, 1710) (131, pp. 394-397).

Reglementarea tainei spovedaniei şi a penitenţei fusese realizată în 1215, la Vatican, la al patrulea Conciliu de la Lateran. De atunci şi până în zilele noastre, cele mai multe dintre păcatele confesate la urechea preotului au fost cu siguranţă cele de natură erotică. Vorba lui Michel Foucault:

Sexul a fost materia privilegiată a mărturisirii (178, p. 48).

Faţă de rigorismul prelaţilor, mentalitatea ţărănească era mai flexibilă, mai laxă. Şi mai ludică. Se considera că „păcatele de dragoste” mai mici nu trebuiau sancţionate. Vorba aceea: „De pişcat şi sărutat/ Nici popa nu dă păcat” (175, p. 78). Pe de altă parte, dacă tânărul nu păcătuia iubind, cu ce fapte tainice şi gânduri ascunse se mai spovedea el preotului?! „Cine-n lume nu iubeşte/ La ce se mai spovedeşte?” (177, p. 159). Dar, pentru asta, şi preotul trebuia să fie mai înţelegător şi să-l binecuvânteze pe tânăr („Mergi, băiete, şi iubeşte”), dându-i „dezlegare la păcat”:

Cine nu iubeşte-n lume,
Mă mir la popă ce spune,
Spune litii [= rugăciuni] şi minciune,
Să-i dea popa-nchinăciune.
Şi popa-l blagosloveşte:
Mergi, băiete, şi iubeşte,
La neveste tinerele,
Drag mi-i să trăiesc cu ele (176, p. 100; vezi şi 175, p. 78).

Adeseori însă, preoţii duhovnici aveau ei înşişi nevoie de duhovnici, nefiind nici ei scutiţi de ispita păcatului. În jurul anului 1200, de pildă, Andreas Capellanus (André le Chapelain), preot la curtea din Troyes a contesei Marie de Champagne, scria în cartea *De amore* (*Despre iubire*) că nimeni, nici măcar clericul catolic, „nu trăieşte fără păcatul cărnii”. Mai mult decât atât, „din cauza tihnei neîntrerupte şi a hranei îmbelşugate”, anume clericii „sunt în mod firesc mai expuşi tentaţiei trupului decât ceilalţi oameni” (318, p. 215).

Spovedania păcătosului se producea în spaţiul intim şi întunecos al confesionalului sau, la creştinii de rit ortodox, mai puţin „igienic”, sub *patrafirul* popii (ngr. *epitrahilion* = „pe după gât”) (***560***). Preotul confesor (el a jucat în vechime rolul psihiatrului) trebuia să cunoască amănunte relevante, dar şi voia să le audă. Ascultând nenumărate păţanii sexuale ilicite, relatate de enoriaşi cu

sute de detalii licenţioase, duhovnicii le vedeau cu ochii minţii, fiind înclinaţi la fantezii erotice. Predispuşi să păcătuiască întâi „cu gândul” şi apoi „cu fapta”. Vorba unui vechi proverb românesc, consemnat într-un manuscris de la jumătatea secolului al XVIII-lea: „Pofta curviilor mult pân [= prin] priv [e] ală să aprinde” (mss. BAR nr. 273, 1759) (431, p. 246). „Pân privală”, dar şi „pân auzală” se aprinde „pofta curviilor”. O spune explicit şi Antim Ivireanul la începutul aceluiaşi secol XVIII:

[Ţi-ai spurcat] auzurile tale cu cântece şi cu cuvinte spurcate […], ochii tăi [ţi i-ai spurcat] cu necuvioase vederi şi cu semne curveşti (*Didahii*, 1709-1716).

„Sunt bărbaţi cari violează o femeie cu ochii”, spune un personaj dintr-un roman al lui Octav Şuluţiu (*Ambigen*, 1935) (430, p. 26). Sistemul senzorial joacă un rol determinant. Restul este o problemă de imaginaţie. Principalul organ sexual nu este penisul sau vaginul, ci creierul.

*

Unul dintre primii noştri poeţi care au pus în discuţie ipocrizia preoţilor creştin-ortodocşi a fost Alecu Văcărescu, pe la 1795: „Popa de l-ai întâlnit/ Ţi se dă drept sfinţit/ Dar masca pe faţă şi-a potrivit” (668, p. 37). Când Eminescu scria într-un poem („Egipetul”, 1872) despre „preoţimea desfrânată”, cu siguranţă că nu se referea doar la preoţimea egipteană antică. O avea cumva în vedere şi pe cea română, creştin-ortodoxă, contemporană cu poetul. Sunt destui popi şi călugări desfrânaţi în literatura română. Nu am să-i trec aici în revistă. Prozatorul răspopit Damian Stănoiu a construit pe seama lor mai multe nuvele şi romane: *Călugări şi ispite* (1928), *Necazurile părintelui Ghedeon*, *Duhovnicul maicilor* (1929), *Alegere de stareţă* (1932), *O zi din viaţa unui mitropolit* (1935) etc.

Am să-l amintesc totuşi pe popa Gioarsă, personaj colorat dintr-un roman al lui Vasile Voiculescu (*Zahei orbul*, 1947-1958), pentru că el continuă tradiţia egumenilor care se dedulceau la tinerele roabe ţigănci (vezi mai jos, chiar în acest capitol). Fiind văduv şi avându-

şi parohia într-o mahala bucureşteană din preajma gropii de gunoi Florească, popa Gioarsă obişnuia să-şi aleagă de acolo câte o ţigăncuşă frumoasă. O aducea acasă pe post de slujnică şi de ţiitoare:

[Popa Gioarsă] se prăpădea după ţigăncile tinere. Au ceva arzui [= arzător] în ele şi sunt şi mai ieftine.

48. Constantin Jiquidi, *Chiulhanul fariseilor*, caricatură pe coperta revistei *Moş Teacă*, 2 iunie 1896

După un timp, după ce descoperea anumite „cusururi ascunse ale popii” (adică anumite perversiuni sexuale), fata fugea în lume. Atunci popa Gioarsă făcea unele „cercetări” în Groapa Florească, până ce „ochea o nouă ţigăncuşe”. El poruncea unei codoaşe bătrâne, Paraipanca (nevasta ţiganului Paraipan), să-i pregătească şi să-i aducă acasă pe noua fată (101, p. 215). Regăsim şi în acest caz rolul bătrânei ţigănci care le pregăteşte (le spală, le îmbracă, dar le şi iniţiază sexual) pe roabele fecioare pentru patul stăpânului, fie el boier, arendaş sau popă (vezi *supra*, 28. „ «Dreptul» boierului asupra roabelor ţigănci”).

Chiar căsătoriţi fiind, unii preoţi ortodocşi nu se dădeau în lături să se culce cu vreo enoriaşă sau să

siluiască vreo servitoare. Iată cum sună mărturia reală, dintr-o jalbă din 1791, depusă la Mitropolie, semnată probabil de vreun vecin, care relatează cum un oarecare popa Toma a siluit-o, deflorând-o, pe tânăra sa slujnică, Pena:

[Într-o seară], viind beat, [popa Toma] şi-au scos preoteasa cu bătăi din casă afară şi s-au apucat de fata aceasta [Pena] de au stricat-o [= a dezvirginat-o]. Şi ca să nu ţipe i-au astupat gura. Şi această faptă de două ori au făcut-o într-acea noapte (406, p. 55).

În urma plângerii fetei, Mitropolia declanşează o anchetă, deschizând „o pricină". Confruntarea însă este asimetrică şi nedreaptă. Privilegiile sexuale ale preotului, chiar dacă nu sunt prevăzute (ba chiar sunt interzise) prin lege, sunt cioplite în mentalităţi, în tradiţii, în *lex non scripta*:

Dar lupta juridică nu-i dă [slujnicei] câştig de cauză – comentează cu îndreptăţire Constanţa Vintilă-Ghiţulescu –, căci preotul are de partea sa tovarăşii din mahala, prestigiul, puterea. Denunţarea unui astfel de stăpân implică riscuri mult mai mari decât păstrarea secretului: pierderea slujbei, dezonoarea, imposibilitatea de a găsi o altă slujbă (406, p. 55).

*

La rândul lor, stareţii şi călugării din mânăstirile creştin-ortodoxe nu erau nici ei neprihăniţi. La vederea unei fecioare frumoase, ei înşişi se temeau să nu intre în păcat:

Săracul călugărul
Cum îi arde sufletul […]
Unde vede-o fată mare,
Pică-i rasa din spinare,
Că la sufleţel îl doare,
Frică-i e de păcat mare! (162, p. 349).

Evident că unii dintre călugări îşi depăşeau „frica de păcat" şi violau fete. Unul dintre ei, dintr-o mânăstire din Moldova anului 1739, a încercat (fără succes) să scape de sancţiuni („bătae" şi „pediapsă de închisoare") mărturisind

că a fost vorba de un act liber consimţit, şi nu de viol: „cu voe fetei au făcut pricină de curvie, iar nu cu sila” (131, p. 422).

Şi ieromonahul Eufrosin Poteca (1785-1858), viitor egumen la Mânăstirea Gura Motrului, suferă de „boala dragostii fetelor”, fiind mereu „aprins de dragoste” şi simţind „într-adâncul inimii focul amorului” pentru fecioarele frumoase. Sunt năravuri aproape nevinovate, pe care – susţinea el – trebuia să le experimenteze ca să poată apoi „îndrepta şi pre alţii”:

Am voit să învăţ mai bine patima amorului ca, ştiind eu prin cercare, să poci vreodată a îndrepta şi pre alţii (406, p. 221).

Nu este de mirare că teologul reformist era profund antipatizat de ierarhia Bisericii Ortodoxe Române. Pentru primele decenii ale secolului al XIX-lea (dar nu numai), Eufrosin Poteca se comporta la limita scandalului şi a sacrilegiului. În ceea ce-l priveşte pe ieromonahul Poteca, mitropolitul era „plin de venin turbat”.

Eufrosin Poteca promova un fel de „mistică erotică”, în termenii lui G. Călinescu. În 1828, de pildă, la Pesta fiind, ieromonahul român a trăit o stare de spiritualizare supremă, de dematerializare mistică („mă făcuse tot duh”), iubindu-se cu o „fată misterioasă”. O fată foarte frumoasă, e drept, dar care s-a dovedit a fi de moravuri uşoare, o „muere de obşte”:

[Fata] cu adevărat era foarte frumoasă ca o floare noo de trandafir, ca un înger, ca o dumnezeoae [= zeiţă]. […] Ne culcarăm în pat şi gustarăm o dulceaţă, o plăcere care, cât pentru mine, mie mi se părea că aceea era o răsplătire mie de la Dumnezeu […]. Ea părea că mă făcuse tot duh (187, p. 121; 406, pp. 219-220).

Şi toate astea – se confesează el cititorului – nu pentru că ar fi fost „virgin”, nu era „ca şi cum n-ar mai fi ştiut de muere”. Peste toate, ieromonahul şi egumenul reformator Eufrosin Poteca s-a ridicat împotriva ascetismului monahal. „Nu prea postea, nu prea făcea metanii”, consemnează G. Călinescu. El îşi plângea de mila

lui (dar şi de mila călugărului în general) că duce un trai trist şi neîmplinit fără nevastă:

Aceasta este o viaţă împotriva naturii, împotriva legii soţialnice, împotriva lui Dumnezeu (187, p. 121).

„Mă-nchin la icoane/ Cu ochii la cocoane”

Un întreg capitol din indexul de motive mito-folclorice al etnologului Stith Thompson (*Motif-Index of Folk-Literature*, 1932-1937; *T330-T350*) este dedicat subiectului din poveştile şi legendele populare referitor la tentaţiile sexuale la care sunt supuşi călugării şi pustnicii: *T350. Anachorites under temptation* („Anahoreţi supuşi tentaţiilor”) (1, pp. 379-381).

În mânăstirile budiste, călugărilor le erau interzise toate activităţile sexuale: masturbare, sodomie, zoofilie etc. Aşa cum am văzut, tocmai interzicerea unor practici este o dovadă a existenţei lor. Dar, paradoxal, cel mai mare păcat era actul sexual heterosexual. Femeia nu putea să fie penetrată de vreun călugăr în niciunul dintre „cele trei orificii impure” (vagin, anus, gură). Penisul erect nu trebuia să pătrundă înăuntru „nici măcar cât lungimea unei seminţe de susan”, precizează textele budiste (638, pp. 71 ş.u.).

*

Fiind „flămânzi” de dragoste carnală, Abélard şi Héloïse făceau dragoste în refectoriul mânăstirii. Pentru mâinile celui dintâi, drumul până la sânii Héloïsei era mai scurt decât cel la cărţile sfinte: „Mâinile ajungeau mai adesea la sâni decât la cărţi” (669, p. 31).

Alegerea dintre „canoane” şi „cocoane” era greu de făcut şi la François Villon:

I-aş fi lăsat şi parohie,
Dar nu vrea sarcini şi canoane:
La spovedanii nu se-mbie,
Decât de slujnici şi cocoane (559, p. 127).

Pentru spaţiul creştin-ortodox, vezi în acest sens *Cânticul călugărului*, cules la jumătatea secolului al XIX-lea de Vasile Alecsandri (158, p. 228), dar şi cântecul *Călugăritul*, preluat pe la 1868 din repertoriul lăutarilor

bucureşteni de către G. Dem. Teodorescu (162, p. 349), un mare admirator al lui Eufrosin Poteca (452). Este vorba de o adevărată stare de schizofrenie trăită de bietul monah, căruia îi fug ochii şi mintea „de la icoane la cocoane” (***543***) şi „de la file [de Scripturi] la copile”:

Eu n-am fost de pustnicie,
Căci am fost de voinicie,
Nici am fost de monastire,
Ci de lume cu iubire,
Că mă-nchin pe la icoane
Cu ochii pe la cocoane,
Şi cetesc, întorc la file
Cu ochii pe la copile,
Unde văd o fată mare,
Rasa-mi tremură-n spinare
(*Cânticul călugărului*, 1856) (158, p. 228).

Sau, cum ar zice chiar una dintre „cocoanele” hărţuite sexual prin colţurile bisericii, popa sau călugărul este „cu gândul la Dumnezău şi cu mâna în sânul mieu”. Este o zicală culeasă pe la începutul secolului al XIX-lea „dă dumnealui dvornicul Iordache Golescul” (*Pilde i tâlcuirea lor*, cca 1832) (168, p. 193). Uneori, închinarea la icoane şi recitarea Scripturilor domoleau impulsurile sexuale. Alteori, nu:

Mă duc la biserică,
Neica-mi pune piedică;
Io mă-nchin pă la icoane,
Neica mă trage de poale,
Nu-mi dă pas pentru canoane;
Io-mi fac cruce şi mă rog,
Neica mă ţine pe loc
Că nu-i iad să arz în foc.
Foicică ş-o lalea,
Doamne, nu e vina mea:
D-oi avea multe păcate,
Neichii să le dai pe toate!
(„La biserică”, 1871) (162, p. 393).

*

Icoanele creştine (şi sfintele zugrăvite pe ele) nu sunt întotdeauna remedii care reprimă fanteziile erotice ale călugărilor izolaţi în spaţiul monahal. Dimpotrivă, uneori chiar le provoacă, la limita blasfemiei. Nu întâmplător Gustave Flaubert (*Ispitirea Sfântului Anton*, 1872) îl imaginează pe teologul creştin Tertulian (începutul secolului al III-lea) cerând „sfărâmarea icoanelor” (suntem mult înaintea crizei iconoclasmului), ca propovăduitor al ascetismului şi al cultivării virtuţilor:

Sfărâmaţi icoanele! Acoperiţi cu văluri fecioarele! Rugaţi-vă, postiţi, plângeţi, canoniţi-vă! (302, p. 68).

Chiar dacă motivaţia religioasă e înlocuită de cea sociopolitică, nu suntem prea departe de revolta romantică a proletarului eminescian, clamând sfărâmarea a „tot ce aţâţă inima lor bolnavă”, a tot ce trezeşte „voluptatea orgiei zgomotoase”:

Sfărmaţi statuia goală a Venerei antice,
Ardeţi acele pânze cu corpuri de ninsori
(„Împărat şi proletar”, 1874) (296, p. 67).

În decadentul sfârşit de secol XIX, pentru poetul francez Pierre Louÿs (1870-1925), discipol al lui Mallarmé, „Sfânta preaiubită” devine „Vicioasa mea”, iar „Altarul” devine „Pat”:

O, Sfântă preaiubită, o, doamnă şi stăpână, / Tu, Stea a dimineţii, tu, Stea a mării, tu/ Fii încă adorată, ca-n ziua-n care nu/ Uit cum ţi-am mângâiat-o dintâi cochilia, până, // Văzându-te-aşa albă, -ntr-o seară, când, de mult/ Dormeai, mi-am zis că, faţă de tine, -o-njurătură/ E dragostea şi cată a te slăvi cu-o gură/ De-a pururi sărutându-ă, ca-ntr-un preasacru cult. // Altarul fi’ndu-i Patul, eu arde-voi, pe fardul/ Şi roşul tău de buze, ca, în bazilici, nardul, / În cinstea unor Sfinte, Vicioasa mea! Iar când, // Dormind şi mângâindu-ţi gol carnea ce mă-ncântă, / Ruga-mă-voi, în umbra-ţi, cu un acelaşi gând/ Cu care-o bizantină, la o icoană sfântă (534).

Călugărul Hans (cu nume monahal Adeodatus) – un personaj imaginat de prozatorul Liviu Rebreanu (*Adam şi Eva*, 1925) – se îndrăgosteşte idolatru de icoana Sfintei

Marii expusă în chilia sa din Mânăstirea Lorsch, de lângă oraşul german Worms. O icoană care a însoţit toate provocările trăite de tânăr, de-a lungul vieţii sale monahale. Iconolatru, el începuse să observe detaliile anatomice ale trupului pictat al Sfintei Fecioare, ochii ei „chemători şi mângâietori", zâmbetu-i „ispititor", „pieptul [ei] rotunjit subt vestmântul mătăsos" etc. Până la urmă, din cauza fanteziilor sale erotice, dragostea călugărului pentru icoană devine carnală, trupească, sexuală:

Adeodatus luă icoana, cu amândouă mâinile, şi o sărută pierdut, fără să-şi dea seama că patima lui ar putea fi necurată. […] Fecioara Maria părea o femeie ca toate femeile, iar el însuşi fără credinţa adevărată în suflet. Şi se iubeau cu o iubire păcătoasă: se îmbrăţişau vijelios şi îşi muşcau buzele cu o plăcere atât de drăcească încât, trezindu-se, mai simţi câteva clipe în tot corpul voluptatea pierzătoare de suflet. […] Toată ziua îşi biciui trupul, dar nu cutează să se uite la icoană. Şi noaptea următoare visul se repetă mai nelegiuit. […] Şi a treia noapte la fel (299, p. 173).

Tânărul Hans-Adeodatus trăieşte în Europa carolingiană, în preajma anului 1000. Un călugăr într-o societate debusolată, cu spaime milenariste, în aşteptarea prevăzutului sfârşit de lume. Nu lumea piere, ci monahul Adeodatus, într-o ultimă îmbrăţişare voluptuoasă cu Fecioara Maria întrupată, care îi intră în chilie:

[Călugărul] îşi dojenea în gând privirea scârnavă. Fecioara [= Sfânta Maria], parcă i-ar fi citit gândul, se apropie cu paşi fără zgomot. […] Adeodatus întinse capul. Fecioara era acum în faţa lui, lângă el. Îi cuprinse gâtul cu braţele goi dezvălite şi se plecă încet asupra lui. Adeodatus, într-un extaz de fericire, închise ochii, aşteptând sărutarea mântuitoare. Simţi pe obraji o respiraţie fierbinte, apoi pe buzele-i crâmpoţite de rugăciuni se apăsă o gură voluptuoasă care îi sorbea sufletul, împrăştiindu-i în sângele aprins fulgerele unei fericiri necunoscute… (299, pp. 183-184).

Poate că starea apocaliptică din jurul său, atmosfera

de Sodoma şi Gomora îl duce pe monah la astfel de fantezii „satanice”. Probabil că anume situaţia de criză milenaristă, de „ieşire din ţâţâni a lumii”, l-a motivat şi l-a împins pe Rebreanu să insereze acest straniu episod într-un straniu roman. Nu suntem departe (perspectiva este totuşi alta) de provocarea pe care o aruncă nihilistul Cioran, dorindu-şi „un sărut vinovat” cu o sfântă (*Lacrimi şi sfinţi*, 1937). În plină perioadă a decadentismului artistic, expresionistul norvegian Edvard Munch pictează mai multe versiuni intitulate *Madona* (1894-1902). El renunţă la reprezentarea tradiţională a Sfintei Marii (*mater lactans* cu pruncul), pictând-o goală, voluptuoasă, „în transa unui extaz sexual”, cum se exprimă Angelo Mitchievici (694, p. 214).

Dar probabil că cel care a dus relaţia sexuală dintre un muritor şi o sfântă dincolo de hotarul blasfemiei este marele poet erotoman Emil Brumaru. Provocarea poetului este totală. El se imaginează întreţinând raporturi sexuale, orale şi anale, cu „sfânta din scripturi”, fie ea şi „vicioasă”:

Eşti sfânta vicioasă din scripturi
Ce bărbăţia-mi aspră o înduri
Şi în gâtlej şi-n cur… (451, p. 223).

Distanţa uriaşă dintre „virtuţile sfintei” şi „viciile păcătosului” este străbătută într-o clipă. La fel dispare şi prăpastia dintre apocaliptica Mare Desfrânată şi evanghelica Fecioara Maria, într-un sonet scris de Brumaru în aceeaşi epocă (2008) şi în acelaşi ciclu:

Să-ntingi ca-ntr-o tigaie murdară pofta-ţi rea
De-a-mi fi Marea Putoare şi Maica Precista (451, p. 281).

*

Evident, nu doar călugării, ci şi călugăriţele – „miresele lui Cristos” – erau (sunt) dominate de impulsuri sexuale în mânăstire. „Cu zâmbiri de curtezană şi cu ochi bisericoşi”, cum ar spune Eminescu („Scrisoarea V”, 1881) (296, p. 164). Neînfrânate, aceste porniri pot duce la păcatul suprem, la înlocuirea sentimentelor religioase cu cele erotice. Ba mai mult, chiar la înlocuirea supremului

lor „mire”, Isus Cristos, cu vreun mirean în carne şi oase, tânăr, frumos şi viu:

Biata călugăriţa,
Cum îi arde inima!
Unde vede voinicul
Îi tremură caucul [= potcapul]
Unde vede-un tinerel
Face pasul mărunţel
Că s-ar duce după el;
Unde vede-un om frumos
Face mătanie jos
Ca la chipul lui Cristos (162, p. 349).

Evident, păcatul îi dă târcoale călugăriţei cu atât mai mult cu cât păcătosul mirean este mai aproape de ea. Vorba zicalei populare, consemnate de vornicul Iordache Golescu pe la 1832: „Eu îi spuiu că sunt călugăriţă şi el îm dăzleagă izmenele (să zice către cei obraznici)” (168, p. 170).

În primele decenii ale secolului al XIX-lea era obiceiul ca o parte dintre fetele boierilor moldoveni să ia calea călugăriei, mai ales la mânăstirile Agapia şi Văratec din nordul Moldovei. Astfel, două tinere surori ale lui Gheorghe Sion au ales această cale. În jurul anilor 1840-1841, G. Sion (atunci în vârstă de 18-19 ani) le-a condus la Mânăstirea Agapia. Aici el a stat trei-patru zile şi a cunoscut multe fete călugăriţe, provenite din vechi familii boiereşti:

Erau unele [tinere măicuţe] atât de frumoase – îşi aminteşte G. Sion –, ba (Doamne iartă-mă!) chiar cochete, încât, dacă nu m-aş fi gândit la păcat şi dacă nu aş fi fost inocent şi timid (cum eram atuncea), cine ştie cu câte păcate mi-aş fi împovărat sufletul! […] Pe lângă dulceaţă, cafele, dejunuri şi prânzuri cu care eram regalat [de aceste călugăriţe], mă simţeam scăldat în ocheade fermecătoare şi legănat în visuri de voluptate (28, p. 372).

Constanţa Vintilă-Ghiţulescu asociază această poveste cu faptul că, în aceeaşi epocă (la 1 mai 1844), la cererea expresă a mitropolitului, domnitorul Mihail

Sturdza a poruncit ca tinerii holtei să ocolească mânăstirile Agapia şi Văratec, unde ar fi mers doar pentru a face „neorânduieli”. „Cu alte cuvinte – conchide cercetătoarea –, pentru a suci minţile tinerelor măicuţe. Cunoscând povestea lui Anton Pann sau a lui Barbu Mumuleanu, ştim şi de ce avea motive să se îngrijoreze vodă…” (493, p. 353).

Într-un cunoscut text apocrif, *Apocalipsa Maicii Domnului*, cu circa optzeci de versiuni în limba română, atestate în secolele XVIII-XIX, „Pregesta” (= Maica Precistă) vizitează Iadul şi îi vede pe păcătoşii condamnaţi la chinuri infernale. Călugăriţele desfrânate au un loc special în „Râul de Foc”. La un moment dat, „văzu Pregesta la alt loc muncă grea şi tot mueri muncindu-să într-ănsa”:

Aceştia sănt călugăriţile care s-au dat în curvie […] şi umblă după voia trupului lor, şi nu caută să-ş [i] mântuiască sufletul de păcate (465, p. 167).

Măicuţele catolice păcătuiau şi ele, dar – din Evul Mediu – puteau să primească „dezlegare la iubit” de la papa de la Roma însuşi. Dezlegarea se obţinea cu ajutorul indulgenţelor, pe care chiar un om ca François Villon le colporta şi le specula financiar: „Dezleg pe an trei săptămâni/ Prin indulgenţă de la Râm” (454, p. 143).

În acest sens, vezi şi motivul mito-folcloric consemnat de Stith Thompson în *Motif-Index of Folk-Literature*: *T362.1. Nun so opposed to seeing men that she refuses to see St. Martin* („Călugăriţă atât de obsedată să nu vadă bărbaţi, încât refuză să-l vadă pe Sfântul Martin”) (1, p. 382).

*

Într-un articol din 1922, Tudor Arghezi şi-a ridicat vocea împotriva mentalităţii comune care îl percepea pe călugăr ca pe un „libidinos ipocrit”. Marele poet şi publicist considera că ar fi vorba doar de un stereotip, de o prejudecată, de o conservă mentală: „Cel ce vede în călugărie imaginea permanent actuală a sexului şi-atât, emite o judecată simplistă şi vulgară” (612, pp. 132-134).

Totuşi, Arghezi realiza că pornirile erotice sunt greu de ţinut în frâu în timpul unei prelungite recluziuni mânăstireşti. Într-un poem scris tot în anii 1920, el a încercat să descrie fanteziile sexuale ale unui diacon oarecare, Iakint. Un fel de Eufrosin Poteca. Este vorba de fantasmele trăite de diacon în timpul postului alimentar şi spiritual pe care şi-l impuneau ceilalţi călugări din mânăstire înaintea sărbătorilor de Paşti:

Căci pe când schivnicii cu toţii
Se pedepsesc amar, ca hoţii,
Cu post uscat şi ascultare,
Jertfind în Săptămâna Mare,
La el [= la diacon], azi-noapte, în chilie,
A-ntârziat o fată vie,
Cu sânii tari, cu coapsa fină
De alăută florentină („Mâhniri”, 1927) (202, p. 13).

Materializarea fantasmei erotice a diaconului a fost atât de puternică, atât de concretă şi reală, încât chiar şi Dumnezeu, „cel ce toate vede”, a întrevăzut-o pe fată strecurându-se dimineaţa afară din chilia monahului Iakint.

Dragostea pentru frumos, specifică lui Dumnezeu, poate atenua vina unor păcate săvârşite „cu voie şi fără de voie”, „cu fapta”, dar şi „cu gândul”. Aşa cum am văzut, pentru rigoristul Antim Ivireanul, ochii se spurcă „cu necuvioase vederi şi cu semne curveşti” (*Didahii*, 1709-1716). Vorba lui Cantemir: „dziua şi noaptea cu gândul mai rău şi mai cumplit decât cu trupul să pedepsiia şi să chinuiia” (*Istoria ieroglifică*, 1705). Simpla admirare a unei fete frumoase sau imaginarea unor acte erotice înfăptuite cu ea pot fi totuşi relativizate. Pentru că – nu-i aşa? — „ce-i frumos şi lui Dumnezeu îi place”. Un suprem alibi „teofor”, care îl disculpă, fie şi parţial, pe păcătos. Asta dacă acceptăm ideea că aprecierile estetico-erotice ale omului şi cele ale lui Dumnezeu sunt similare:

Bate-mă, Doamne, cu bâta,
Nu mă bate cu urâta.

Pentru poetul Emil Brumaru, nu numai lui Dumnezeu

îi este drag „să se joace” cu fetele frumose („Dar Dumnezeu îngăduie şi-i place/ Chiar Lui cu tine-n rouă să se joace”) (201), dar chiar şi îngerilor asexuaţi:

Îngerii de duminică
Au cam băgat-o pe mânecă;
Prea s-au uitat la femei
Cu-aureola şi cu ochii lor grei
De sfinţenie şi puritate,
Ba chiar au văzut cum îşi mişcă, la spate,
Dânsele fesele mari, orbitoare,
În găurica din mijloc c-o floare!
(*Rezervaţia de îngeri*, 2013) (495, p. 22).

Bărbaţi vs femei: izolare şi discriminare

În spaţiile sacre ale templelor, întâlnirea şi vecinătatea bărbatului cu femeia erau limitate, dacă nu chiar interzise. Se considera că simpla vedere a unei femei putea să distragă concentrarea bărbatului la „cele sfinte”. Ba chiar se putea produce o erecţie în spaţiul bisericii, aşa cum se întâmplă – conform zicalei – „La omul sărac…”. În acest scop, au fost imaginate locuri speciale, de izolare, amenajate pentru femei în biserici, sinagogi şi moschei. Este vorba despre izolarea femeilor, dublată de discriminarea lor. Nu numai că femeile stăteau în sinagogă şi în moschee complet separate de bărbaţi (la etaj, în spatele unui paravan despărţitor), dar uneori aveau şi intrări separate (ca la *Templul coral*, construit în Bucureşti în anii 1864-1866). Câteodată, ca în cartierele evreieşti din unele oraşe medievale europene (de pildă, în *judería* din oraşul Gerona, Catalonia), existau aşa-numitele „uliţe ale femeilor”, pe unde acestea ajungeau la sinagogă fără să se întâlnească pe drum cu bărbaţii.

Credincioşii bărbaţi stăteau (şi încă mai stau, în regiunile conservatoare) separat de femei şi în bisericile creştin-ortodoxe, chiar dacă nu pe paliere diferite. Bărbaţii stăteau în faţă, în naos, iar femeile în spate, în pronaos (449, p. 164). Sau bărbaţii stăteau în partea dreaptă a naosului, pe când femeile în partea stângă. Genul considerat „mai slab” (femeia) era aşezat în partea

considerată „mai slabă” (stânga) (119). În mod excepţional, după model islamic (turcesc), chiar şi în unele biserici creştin-ortodoxe din România femeile stăteau la un alt palier (***540***). Cum spuneam, despărţirea bărbaţilor de femei merge mână în mână cu discriminarea negativă a acestora din urmă. În sinagogă, biserică sau moschee, locul destinat femeilor se află mereu într-un spaţiu mai puţin favorabil, „mai slab” din punct de vedere simbolic şi ritual: în spatele unui paravan, la etaj (la alt nivel decât altarul şi preotul oficiant); în pronaos sau în spate (mai departe de altar); în naos, dar la stânga etc.

Un alt mod de a limita ispita bărbaţilor (de data asta a călugărilor creştini) este interdicţia ca femeile să intre îmbrăcate „necuviincios” („indecent”) sau cu părul despletit şi neacoperit în curtea unei mânăstiri. Şi în alte locuri sunt prohibiţii privind îmbrăcămintea „necuviincioasă” (*immodest clothes*) a femeilor: în spaţiul public în unele ţări islamice, dar şi în cartierul evreilor ultraortodocşi din Ierusalim, numit *Mea She'arim* („O sută de porţi”).

În unele spaţii monahale, prezenţa femeilor este complet prohibită. Cel mai cunoscut este cazul complexului monahal de la Muntele Athos (20 de mânăstiri şi 12 schituri), unde interdicţia femeilor este totală. „Dacă ar veni femei aici – spunea un călugăr athonit –, două treimi dintre noi s-ar duce după ele şi s-ar însura” (453). Este desigur o exagerare, dar una cu tâlc. De la aşa-numiţii „asceţi ai pustiei” (secolele III-IV e.n.) până la călugării athoniţi reprimarea totală a oricăror raporturi sexuale (făcute „cu gândul sau cu fapta”) era o regulă strictă:

A privi o femelă, chiar şi o găină – spunea ironic I.P. Culianu –, era un mare pericol spiritual (110, p. 120).

O veche parabolă monahală – relatată tot de Culianu – spune multe despre interdicţia călugărului de a privi (admira) o fată, fie şi accidental. Protagonistul acestei poveşti este călugărul athonit sârb Sfântul Sava (1175-1235), fondatorul Mânăstirii Hilandar de pe Muntele

Athos, devenit primul arhiepiscop al Bisericii Ortodoxe Sârbe autocefale, canonizat ulterior. Parabola redă un test de restricţii monahale, de totală abstinenţă erotică. Cine nu trecea testul era exclus:

Când bătrânul Saba [= Sava] şi un discipol au trecut în drumul lor pe lângă o fată bine făcută, Saba a afirmat că fata avea doar un ochi, iar discipolul a protestat: văzuse că fata avea ambii ochi. Fusese însă doar o şmecherie a lui Saba, ca să vadă dacă discipolul se uitase bine la fată. Atunci discipolul a fost alungat (110, p. 188).

Este o probă elementară de înfrânare erotică, pe care n-ar fi ratat-o în preajma anului 1000 călugărul Hans, un personaj dintr-un roman semnat de Liviu Rebreanu (*Adam şi Eva*, 1925), comentat mai sus:

Într-o duminică, întorcându-se pe înserat spre mânăstire, [monahul Hans] întâlni pe cărare o femeie. Plecă fruntea, să n-o vază (299, p. 164).

„Dreptul igumenilor asupra ţigancelor”

În afara sălaşelor de „ţigani domneşti” şi de cei „boiereşti” existau şi aşezări de robi ţigani de pe lângă mânăstirile din ţările române. În ele locuiau aşa-numiţii „ţigani mânăstireşti” (497, p. 267). Este ultima categorie de robi care a beneficiat de emancipare. În acest caz, asupra tinerelor fete ţigănci funcţiona „dreptul stareţului” (al egumenului, din ngr. *igúmenos*), cam aşa cum funcţiona „dreptul boierului” asupra „ţiganilor boiereşti” (vezi *supra*, 28. „ «Dreptul» boierului asupra roabelor ţigănci”). Vorbind despre privilegiile sexuale pe care şi le arogau boierii în privinţa tinerelor roabe, istoricul Radu Rosetti a sintetizat în doar câteva rânduri asemănarea de comportament cu cel al stareţilor din mânăstiri din secolul al XVIII-lea şi din prima jumătate a secolului al XIX-lea:

Şi să nu se creadă că numai stăpânii mireni [= boierii] uzau de drepturi regaliene [= regale] asupra ţigancelor aparţinându-le: aceste roabe alcătuiau adevărate haremuri pentru igumenii mânăstirilor pe cari generozitatea pioşilor donatori le înzestrase cu numeroase suflete de ţigani. Mai cu seamă egumenii greci ai

mânăstirilor închinate aveau reputaţia că ştiu, prin schimburi [de robi], să-şi alcătuiască seraiuri de frumuseţi ţigăneşti (33, p. 155).

Un astfel de „egumen grec” apare într-un roman istoric scris de acelaşi Radu Rosetti (*Păcatele sulgerului*, 1912). Acţiunea se produce cândva în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea. „Igumenul” greco-fanariot Nil, de la Mânăstirea Caşinului (jud. Bacău), a cumpărat o tânără roabă ţigancă, Zamfira, de la un boier (banul Constantin) şi a adus-o într-un fel de „harem” de ţigănci tinere: „Părintelui îi plăceau femeile frumoase: avea o mulţime de ţigance în bordeile de pe împrejurul mânăstirii”. Dar părintele Nil nu se mulţumea doar cu roabele ţigănci. El se culca şi cu nevestele enoriaşilor, ba şi cu „cucoanele” din satele învecinate: „La dânsul veneau de se spovăduiau mulţime de neveste şi chiar de cucoane de pe moşiile megieşe”, spune Zamfira, „dar, la urmă, tot la mine se întorcea şi tot pe mine mă dăruia” (511, p. 52).

Nu doar moşierul dispunea de *ius primae noctis* asupra roabelor boiereşti, ci şi stareţul asupra roabelor mânăstireşti. Să trecem în zona *non-fiction*. Unele documente atestă existenţa acestei situaţii până foarte târziu. În 1843 (şi anterior, în 1836), robii din Mânăstirea Râncăciov (jud. Muscel) trimit domnitorului muntean Gheorghe Bibescu (şi, anterior, domnitorului Alexandru Ghica) o jalbă în care se plâng de comportamentul „tiranic” al „vestitului Cuvios David, egumen”. Una dintre plângerile din jalba domnească sună astfel:

Fetile noastre ce sunt în vârstă de măritat, şi de voim a le mărita după câte un flăcău, egumenu le ascunde şi le pune un lacăt mare de sânt de şapte oca, cu arnăuţii săi, poruncindu-ne ca mai întâiu să ducem fetile la Sf [inţia] Sa a le strica [fecioria] şi apoi atuncea să fim slobozi a le mărita (510).

Robii reclamanţi – care foarte probabil au fost ajutaţi de un avocat – observă că stareţul aplică acest „drept” sexual în mod ilegal („asemenea unui nelegiuit”), atât din punct de vedere ecleziastic, cât şi din punct de vedere

juridic: „urmare cu totul nesuferită legilor bisericeşti şi celor politiceşti”. În plus, aşa cum am văzut că se întâmplă şi în cazul boierilor, privilegiile erotice ale egumenului nu se opresc doar la roabele ţigănci ale mânăstirii, ci se extind şi asupra „nevestilor din sat [cu] care îşi face pofta cu ele”.

Derapajele sexuale ale ieromonahilor şi egumenilor erau atât de uzuale, încât puteau să fie invocate chiar şi atunci când nu se produceau. Învinovăţirea acestora era verosimilă, chiar dacă abuzurile erotice ale monahilor nu erau întotdeauna reale, ci uneori înscenate. În primăvara anului 1785, de pildă, o fată Stana s-a dus la ieromonahul Gavrilă (duhovnic la Mânăstirea Radu-Vodă din Bucureşti) să-i achite chiria pentru bordeiul de pe moşia mânăstirii în care locuia. În glumă, călugărul i-a făcut fetei câteva aluzii sexuale, dar nimic mai mult. Totuşi, instigată de o vecină, tânăra Stana s-a plâns cu o jalbă la Mitropolie că ar fi fost siluită şi dezvirginată, cu gând că „va scoate 300 taleri de la duhovnic”:

Atunci, la datul paralelor [pentru chirie], ar fi apucat-o numitul ieromonah [Gavrilă] în chilia sa şi cu sila i-ar fi stricat fecioria ei.

Ca să rămânem în spiritul epocii, nu suntem prea departe de poveştile spuse de marchizul de Sade în romanul *Justine* (*Justine ou Les Malheurs de la vertu*, 1791). Acuzaţia adusă ieromonahului Gavrilă era uşor de crezut. Ea era plauzibilă tocmai pentru că, în epocă, în mediul monastic, era un păcat destul de comun. Ca să fie şi mai convingătoare, Stana a tăiat o creastă de găină şi, cu sângele scurs din ea, şi-a mânjit ia, ca probă a deflorării. Deşi unii martori (mai ales vecine), de conivenţă cu Stana, i-au ţinut acesteia partea, soborul Mitropoliei i-a dat dreptate ieromonahului Gavrilă, bazându-se şi pe faptul că sărmanul om era bătrân, bolnav şi impotent:

Şi mai vârtos că după cum ne-am adeverit [duhovnicul Gavrilă] este şi om secatu de surpătură [= hernie] şi se află şi trecut în vârsta bătrâneţilor (406, p. 49).

Pentru declaraţii mincinoase şi sperjur, Stana a fost surghiunită la mânăstirea de maici Viforâta, de lângă Târgovişte.

Această poveste adevărată îmi aduce aminte de o legendă hagiografică aflată în colecţia *Vieţile sfinţilor* (***541***). Este o legendă etiologică despre geneza neamului ţigănesc, relatată de Costache Negruzzi în 1839. Textul lui Negruzzi se intitulează chiar aşa: *Pentru ce ţiganii nu sunt români* (542). Se spune că mai mulţi eretici, nişte „oi perdute", s-au plâns autorităţilor ecleziastice că episcopul Grigorie ar fi un desfrânat sexual şi că trăieşte cu o ţiitoare, „o copilă june şi frumoasă". Un sinod preoţesc a fost trimis să cerceteze faptele la faţa locului. Şi, într-adevăr, în dormitorul episcopului a fost găsită o „tânără fată", aflată într-o „scandaloasă dezbrăcare". Episcopul a fost condamnat la moarte. Dar, ca să îi convingă pe preoţi că „nu ştie ce este păcatul curviei", Sfântul Grigorie „dete în lături poalele antiereului". Şi atunci „adunarea rămase încremenită, căci cuviosul era... precum Abeilard [sic!]". Cu alte cuvinte, era castrat, aşa cum a ajuns teologul francez Pierre Abélard (1079-1142), drept pedeapsă că o dezvirginase pe iubita sa Héloïse. Sfântul Grigorie a fost absolvit, iar ereticii care au „clevetit pre omul lui Dumnezeu" au fost blestemaţi să fie „negricioşi", „să trăiască din furtişaguri" şi „într-o vecinică robie din tată în fiu", proprietarul „să aibă dreptul a vă vinde ca pre dobitoace", „să vă numească ţigani" etc. „Îndată românii, năvălind, îi legară şi îi luară robi." Aşa ar fi apărut pe lume neamul ţiganilor... (511, pp. 74-84).

*

Răscolind şi răsfoind jalbele păstrate la *Direcţia Arhivelor Naţionale*, cercetătoarea Constanţa Vintilă-Ghiţulescu a găsit multe documente importante de istorie socială. Unele dintre ele se referă la tema în discuţie. Iată, de pildă, un caz de la sfârşitul secolului al XVIII-lea, petrecut la o mânăstire din Muntenia. Mânăstirea Butoiu (satul Potoc, jud. Dâmboviţa) a fost reclădită în 1648-1649, pe vremea domnitorului Matei Basarab, care a şi înzestrat-

o cu un sălaş de ţigani robi. La începutul anului 1799, câţiva ţigani aparţinând de această mânăstire şi-au luat inima-n dinţi şi s-au plâns părintelui Climent (probabil episcop) şi apoi, mai sus, preasfinţitului mitropolit, cum că egumenul Ignat trăieşte cu o roabă tânără, Gherghina, făcând şi alte abuzuri. În cuprinsul jalbei, ei susţineau că „din pricina unii Gherghina ţiganca nu putem noi trăi”.

Este interesant faptul că, dacă un boier ar fi fost în situaţia egumenului, autorităţile civile („judecătoriul cel mirenesc”) n-ar fi intervenit deloc. Boierul n-ar fi încălcat nicio normă, nici juridică, nici etică. „Dreptul” sexual al boierului asupra roabelor ţigănci din sălaşul moşiei sale era recunoscut tacit de toată lumea, chiar dacă se baza doar pe o cutumă arhaică, pe o *lex non scripta*. O lege nescrisă care datează din Antichitatea greco-romană. Artemidor din Efes, de pildă, definea ca fiind „legături potrivite cu norma” (*kata nomon*) relaţiile sexuale dintre stăpân şi sclav, fie acesta din urmă „bărbat sau femeie”. „Nepotrivit cu norma” (*para nomon*) ar fi fost doar dacă sclavul l-ar fi „posedat” pe stăpân, şi nu invers:

Nu este bine să te laşi posedat de către sclav: prin atingerea pe care ţi-ar aduce-o, el ar vădi dispreţ faţă de tine (277, p. 53).

În cazul de la Mânăstirea Butoiu însă, stareţul nu încălca normele laice, ci pe cele bisericeşti. Ba mai mult, actele egumenului contraveneau regulilor ascetismului monahal. Conform reglementărilor proprii, autorităţile ecleziastice erau obligate să intervină, fie şi de gura lumii. Într-adevăr, în vara anului 1799, Mitropolia a trimis un grup de preoţi condus de părintele Nicodim, cu menirea de a cerceta cazul şi de a propune eventuale sancţiuni. În acea epocă, preoţii aveau instituţii şi spaţii speciale de detenţie. Iată care era situaţia în Bucureşti pe la începutul secolului al XIX-lea:

Pe lângă puşcărie, pe lângă închisoarea zapciască din beciurile de la Curtea Veche domnească şi grosurile [= temniţele] spătăriei şi agiei, mai era la Mitropolie şi o închisoare pentru preoţi (538, p. 44).

Revenind la cazul de la Mânăstirea Butoiu, în faţa autorităţilor, fie ele şi bisericeşti, toţi robii din sălaş (cu excepţia semnatarilor jalbei) s-au temut să confirme situaţia cunoscută de toată comunitatea romilor. Mai ales că acestora li s-a reproşat trimiterea reclamaţiei. Frica de autorităţi era o atitudine comportamentală tipică pentru societatea românească tradiţională. Este o maladie psihosocială care a supravieţuit tenace până în zilele noastre. Pentru mentalul colectiv, nimic bun nu putea să vină din partea lor. Administrative sau bisericeşti, centrale sau locale, poliţieneşti sau financiare, autorităţile din spaţiul românesc au fost de-a lungul secolelor samavolnice, corupte, abuzive şi punitive. Situaţia era şi mai dramatică atunci când era vorba de „străini" (romi, evrei etc.). Ca atare, romii anchetaţi la Mânăstirea Butoiu în 1799 au ridicat din umeri speriaţi, susţinând că nu au habar de nimic:

[Noi] nicio ştire n-am avut, nici că am îndemnat dă să să jăluiască.

Până la urmă, se pare că stareţul Ignat al mânăstirii nu a fost găsit vinovat de preacurvie cu roaba ţigancă Gherghina. Singurii culpabilizaţi au fost bătrânii romi din sălaş. În frunte cu vătafii lor, Nedelco şi Stan, aceştia au scris (probabil sub dictare) şi au semnat un zapis prin care se angajau să-i facă pe robii mai tineri „să fie supuşi":

Având datoria noi cei mai bătrâni să sfătuim pă toţi ceilalţi mai tineri spre bine şi să fie supuşi (406, pp. 163-164).

Homosexualitate şi pedofilie în mânăstiri

Peste exact zece ani, în februarie 1809, lucrurile s-au repetat la aceeaşi Mânăstire Butoiu. Fiind vorba de un alt stareţ, acesta a fost acuzat de alţi doi robi mânăstireşti, fiind învinovăţit de alte „fapte înspăimântătoare", printre care homosexualitate, pedofilie şi siluire:

Pentru egumenul Constantin multe pâri făcându asupră-i, că dă la o vreme încoace s-a apucat de curvii […]; cum şi pentru un copil de ţigan că l-au apucat ca să-l siluească.

Scenariul s-a repetat la indigo: protopopul a trimis o comisie de cercetare a cazului, iar ţiganii au fost strânşi „în faţa bisericii” şi anchetaţi „unul câte unul”. De teama represaliilor, aceştia s-au desolidarizat de cei doi reclamanţi „zurbagii”. Până la urmă, aceştia din urmă au fost singurii inculpaţi şi pedepsiţi, fiind bătuţi la tălpi. După aceea, tot ei au fost puşi să semneze un zapis prin care „să-şi mărturisească învinovăţirea lor şi că vor face părăsire”.

Istoricul Constanţa Vintilă-Ghiţescu are dreptate să se întrebe dacă lucrurile au stat chiar aşa la Mânăstirea Butoiu în perioada 1799-1809 (ceea ce e foarte posibil) sau robii ţigani au avut alte neînţelegeri cu cei doi stareţi ai mânăstirii şi au încercat să-i înfunde, ştiind că acuzaţiile cele mai grave în ochii autorităţilor ecleziastice erau preacurvia, sodomia, pedofilia, silnicia, exercitarea „dreptului” seniorului etc. (406, pp. 164-166).

*

Se ştie că relaţiile heterosexuale şi homosexuale (inclusiv pedofile) erau destul de uzuale în mediul monahal creştin, fie el ortodox sau catolic. Nu trebuie să detaliez prea mult. Doar câteva exemple din cultura română şi universală.

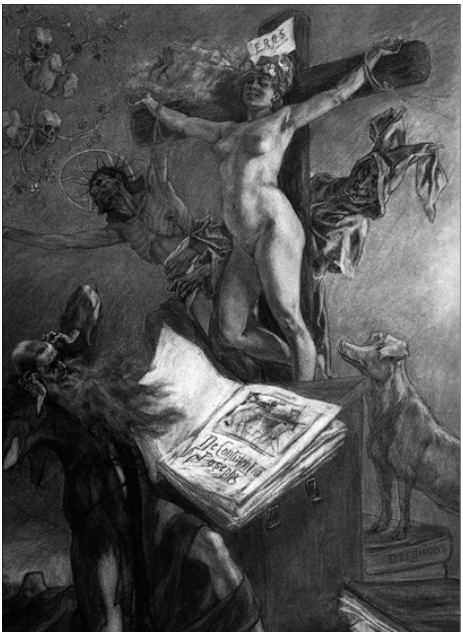
După ce a văzut în 1845, la Palatul Balbi din Genova, pictura lui Brueghel *Ispitirea Sfântului Anton* (pictată în cca 1550-1575, inspirată la rândul ei de tripticul lui Hieronymus Bosch, pictat pe la 1501) (***546***), Gustave Flaubert a scris o piesă omonimă, pe care a publicat-o în 1874. În viziunea lui Flaubert, eremitul ascet Anton cel Mare (secolele III-IV), autoizolat în deşertul egiptean, suportă cu greu tentaţiile „diavoleşti”. Oricât de puternice ar fi înfrânările cultuale, culturale sau morale, ispitele naturale revin de regulă în forţă. Vorba lui Horaţiu: *Naturam expellas furca, tamen usque recurret* („Chiar de ai goni-o cu furca, natura se întoarce în goană”) (*Epistole* I, 10, 24). Sfinţenia pustnicului Anton nu rezidă în faptul că el nu are dorinţe sexuale (ca impotenţii, scopiţii, eunucii etc.) (633), ci că el reuşeşte – cu chinuri supranaturale – să

le învingă. La fel cum curajul unui om nu este echivalent cu absenţa spaimei, ci cu puterea lui de a o supune.

Aşa cum am văzut mai sus, subiectul a fost abordat şi de Liviu Rebreanu, în romanul *Adam şi Eva*. Supus şi el ispitelor sexuale, călugărul Hans (personaj localizat în Mânăstirea Lorsch, pe Valea Rhinului, la sfârşitul secolului al X-lea) simte şi gândeşte în aceiaşi termeni:

Nu ferindu-se de încercări, ci înfruntându-le şi biruindu-le se întăreşte credinţa slujitorului Domnului. E uşor să fii curat când mâna Diavolului nu te atinge (299, p. 166).

Printre ispitele care îl bântuie pe pustnicul Anton cel Mare în deşertul egiptean sunt mai ales cele sexuale. Fanteziile sale erotice nu sunt doar de natură heterosexuală („Bătrânul palmier […] devine torsul unei femei ce se pleacă peste abis şi al cărei păr bogat se leagănă în vânt”), ci sunt şi unele de natură homosexuală şi pedofilă. Pustnicul Anton este ispitit erotic şi de fantasma unui „copil negru”, „iscat dintre nisipuri, care era foarte frumos, şi care mi-a spus că se numeşte duhul desfrânării” (*Ispitirea Sfântului Anton*, 1874) (302, pp. 23-26).



49. Félicien Rops, *La Tentation de saint Antoine*, desen în pastel, 1878

Este şi o problemă de *Zeitgeist*. Pictorul decadent belgian Félicien Rops (ilustrator al poeziilor lui Baudelaire) a realizat în 1878 (dar cu schiţe anterioare acestui an) gravura *Ispitele Sfântului Anton*. Ascetul deşertului apare extrem de tulburat la picioarele crucii de pe care cade în ţărână Isus Cristos. În locul Mântuitorului „se ridică strălucind imaginea unei femei goale, cu forme pline, în aceeaşi poziţie a crucificării”, descrie Freud tabloul (627, p. 86).

Părul roşu al femeii desfrânate flutură ispititor în vânt, iar în locul bine-cunoscutului acrostih INRI (*Ioan* XIX, 19), pe frontispiciul crucii apar alte patru litere, la fel de bine-cunoscute: EROS. Peste decenii, pictorii suprarealişti Max Ernst (1945) şi Salvador Dalí (1946) vor relua tema: călugărul ascet Anton se apără disperat de tentaţiile sexuale provocate de Diavol.

*

Reconstituind viaţa monahală într-o abaţie catolică

din primele decenii ale secolului al XIV-lea (cca 1325), Umberto Eco nu a uitat să includă „păcatul sodomiei” printre viciile monahilor. Sigur, este vorba de o ficţiune, de un roman, dar unul extrem de bine documentat, marca Umberto Eco:

[Călugărul] Berengario era mânat de dorinţe trupeşti pentru persoane de acelaşi sex (535, p. 271).

La jumătatea secolului al XIV-lea, Giovanni Boccaccio (*Decameronul*, cca 1350) a avut curajul să ridice spinoasa problemă a desfrâului şi a păcatelor trupeşti înfăptuite de „toţi” cardinalii, preoţii şi călugării catolici. Era vorba de sodomie, preacurvie, pedofilie etc.:

De la cel mai mare până la cel mai mic, preoţii [catolici] păcătuiau cu toţii prin desfrânări trupeşti; şi nu doar în cele rânduite de fire, ci chiar şi-n desfrânarea sodomiei, fără a cunoaşte frâul pocăinţei ori al ruşinii, până într-atâta încât femeile stricate şi copilandrii ajunseseră să aibă cea mai mare trecere când era vorba de-a câştiga favoruri (51, I, p. 78).

Relaţii homosexuale în rândul călugărilor sunt prezente şi în literatura română, de pildă în proza lui Vasile Voiculescu. Într-una din nuvelele sale (*Chef la mânăstire*, 1952), prezentată de scriitor ca fiind o „poveste adevărată”, părintele Iosafat, stareţ al unei mânăstiri din Moldova, trăieşte cu un călugăr foarte tânăr, fratele Minodor. Acesta era „răsfăţatul stareţului”, „un fătălău rumeior”, un „fetişcan” cu „gene lungi şi mieroase”, care „era înclinat mai mult spre vinuri muiereşti, dulci şi licoroase”. Toate astea se întâmplă sub privirile îngăduitoare ale părintelui protopop Ilie, „şeful bisericesc al judeţului”, venit în inspecţie la mânăstirea cu pricina:

Stareţul [Iosafat], înfoiat în jilţ, trase la el, ţinându-l pe un genunchi scos mai afară, pe fratele [călugăr] Minodor, care, cu obrăjorii lui bucălaţi, ochii lâncezi albaştri, şi abia o mijire de perişori negri pe buza de sus, cu părul inele revărsat pe spate şi-n lungul veşmânt de mohair, părea un înger rezemat pe pieptul unui bătrân sfânt (145, p. 147).

Răspopitul Ion Creangă ştia ce ştia în această privinţă: „aflase câte ceva din tainele călugăreşti”. El a fost tot timpul critic la adresa călugărilor, popilor şi a altor feţe bisericeşti: „Nu-i încape cureaua de pântecoşi ce sunt” (155, pp. 80-81). Creangă a trăit în mediul preoţesc şi, ca adolescent şi ca tânăr, a locuit în internate de diverse „fabrici de popi”, precum seminarele teologice de la Fălticeni şi Socola. Nu e de mirare faptul că singurul episod homosexual din opera sa are ca protagonist un popă, în celebra-i *Poveste a poveştilor*:

Şi cum se mira el şuerând, pula face zmâc! în curul popei! Popa atunci începe a răcni… (335, p. 31).

Vorba unei ziceri ţărăneşti, comentată prin 1832 de boierul Iordache Golescu: „Alta-n curul popii (să zice când să întâmplă vreun lucru dăosebit, pă negândite, spre supărare)”. Acelaşi boier-cărturar consemnează o altă zicală populară, privindu-l pe cel care se iubeşte cu un popă: „Unul pă popă iubeşte, altul pă preoteasă, ş-altul pă fata popii, mai bine nemereşte (arată deosebirea plăcerilor)” (168, pp. 166, 176). Vorbind deschis despre „deosebirea plăcerilor [sexuale]”, Golescu are o atitudine destul de liberală pentru un boier muntean din prima jumătate a secolului al XIX-lea. Este drept, un boier umblat prin Europa.

Homosexualitatea şi pedofilia sunt şi astăzi mari probleme în rândul preoţilor şi călugărilor, mai ales printre cei catolici. Probleme pe care papa însuşi nu ştie cum să le rezolve. Chiar astăzi, când scriu aceste rânduri (25 septembrie 2011), suveranul pontif Benedict al XVI-lea (între timp, fostul papă), fiind în vizită în Germania, s-a declarat „mişcat şi profund tulburat” după întâlnirile pe care le-a avut cu persoane – copii şi tineri – victime ale abuzurilor sexuale produse de preoţii romano-catolici. Vaticanului i se reproşează muşamalizarea, vreme de decenii (de fapt, de secole), a acestor practici sexuale nepermise.

*

Revenind la relaţiile erotice ilicite dintre stareţii

ortodocşi şi robii mânăstireşti, trebuie spus că sunt atestate şi raporturi homosexuale, ba chiar şi cazuri de pedofilie. Evident, nu toate rămâneau nesancţionate de autorităţile bisericeşti. Nu numai închisorile pentru preoţi erau – aşa cum am văzut mai sus – speciale, ci şi pedepsele la care erau supuşi aceştia. Se pare că, pentru delictul de pedofilie, feţele bisericeşti primeau o sancţiune fizică deosebită, denumită „copilul de fier”:

Un mijloc întrebuinţat pentru pedepsirea preoţilor atunci când săvârşeau o faptă imorală era „copilul de fier”. Acest „copil” avea o greutate de 50-60 kg. Preotul pedepsit era nevoit să ţină această greutate în braţe 4-5 ceasuri (103, p. 645).

*

La sfârşitul secolului al XVIII-lea s-a dovedit că stareţul Teofil al Mânăstirii Căldăruşani (de lângă Bucureşti) „au făcut sodomie cu ţiganii, însă ţiganii făcând sodomie cu el”. Ţinând cont de această „faptă rea şi spurcată”, stareţul a fost decăzut la treapta cea mai de jos, de „monah prost” (slav. *prostoi* = „simplu”), adică de *călugăr simplu*. În plus, a fost surghiunit la Mânăstirea Tismana, ca acolo „să-şi plângă păcatele” (406, pp. 162-163).

Practic, în cazul stareţului de la Mânăstirea Căldăruşani a fost aplicată pravila (glava 333, intitulată „Pentru sodomie”) în litera şi în spiritul ei:

De se va afla neştine de în clirosul [= clerul] besearicii să fie sodomlean, acela va sărăci de toate, după cum scrie pravila besearicii, de tot binele ce va fi având de la besearică se va opri şi de besearecă şi-l vor duce de-l vor închide într-o mânăstire departe; şi mai vârtos îl vor lepăda de totul de în cinstea lui…

La limită, în situaţii agravante, clericul „sodomlean” era dat „pre mâna judecătoriului celui mirenesc”, care urma „să-l certe cu moarte, ce să zice să-i taie capul” (*Pravila de la Târgovişte*, 1652). Vorba aceea populară: „Fă ce zice popa, nu ce face popa!”.

Poate că toate aceste practici sexuale ilicite –

declanşatoare de scandaluri mai mult sau mai puţin publice – au grăbit momentul dezrobirii ţiganilor în spaţiul românesc, înfăptuită pe la mijlocul secolului al XIX-lea. Sau, în orice caz, poate că au făcut ca slobozirea anume a robilor din sălaşele mânăstireşti (1844 în Moldova şi 1847 în Ţara Românească) să se producă înainte cu circa un deceniu faţă de slobozirea ţiganilor boiereşti (1855 în Moldova şi 1856 în Ţara Românească). Marii proprietari de moşii (şi implicit de sălaşe cu robi) au blocat cât au putut actul dezrobirii ţiganilor boiereşti. Cu toate că era în conflict deschis cu guvernul domnitorului moldovean Mihail Sturdza, Kogălniceanu l-a omagiat pe vodă pentru că a promulgat în ziua de 31 ianuarie 1844 legea emancipării robilor mânăstireşti:

Noi, tinerii din Moldova – vorbesc numai de acei cu cari împreună am lucrat – uitarăm în acea zi lupta înverşunată ce făceam guvernului lui Mihail Sturdza pentru abuzurile sale (*Dezrobirea ţiganilor, ştergerea privilegiilor boiereşti, emanciparea ţăranilor*, 1891).

La 6 februarie 1844, la câteva zile după dezrobirea ţiganilor din mânăstiri, Mihail Kogălniceanu – care cam ştia mecanismul care a dus la decizia abolirii robiei, „cea mai grozavă enormitate socială” – nu a uitat să elogieze şi Biserica Ortodoxă Română:

Cinste fie şi Bisericii ce astăzi nu mai are robi; ea acum se arată adevărata Biserică a lui Cristos, carele a adus slobozenia pe pământ, rostind că dinaintea sa nu sunt nici bogaţi, nici săraci, nici stăpâni, nici robi! (*Dezrobirea ţiganilor*, 1844) (218, pp. 205, 348).

*

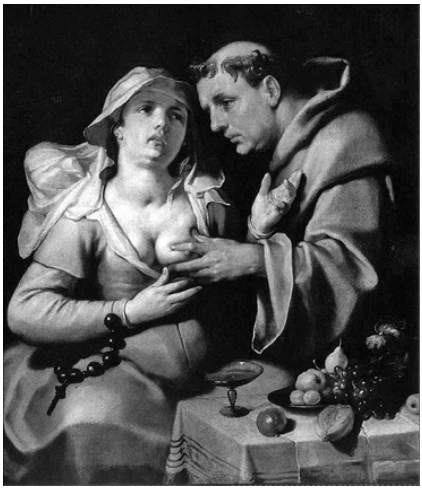
Evident, şi în Evul Mediu catolic spaţiul sacru al bisericilor şi al mânăstirilor putea să devină un loc al fanteziilor nepermise şi al iubirilor interzise, fie ele homo- sau heterosexuale. Călugăriţele şi stareţele din mânăstirile catolice erau şi ele supuse acestor tipuri de păcate. Poveştile lui Boccaccio (*Decameronul*, cca 1350) abundă în astfel de isprăvi erotice monahale (51, I, p. 265; II, p. 366 ş.a.). Este, de asemenea, suficient să mă refer la povestea

de dragoste dintre Abélard şi Héloïse, din primele decenii ale secolului al XII-lea. Este exact epoca în care se disputa (şi se decidea) problema celibatului în rândul clericilor catolici. Fiind călugăriţă la mânăstirea benedictină Paraclet (din nordul Franţei), Héloïse avea fantezii erotice cu iubitul ei Abélard:

În timpul solemnităţilor slujbei, când rugăciunea ar trebui să fie mai pură, imaginarea neruşinată a acelor plăceri [sexuale] îmi cuprinde atât de adânc preanenorocitu-mi suflet, încât mă dedic mai mult acelor neruşinări decât rugăciunii (95, p. 237).

Héloïse îşi transcria amintirile erotice nu numai în memoriile sale, ci şi în scrisorile pe care le trimitea iubitului ei Abélard:

La puţină vreme după cununie, îţi aminteşti – îi scria Héloïse lui Abélard –, te retrăseseşi la mânăstirea din Argenteuil, am venit într-o zi de taină să te văd: senzualitatea mea dezlănţuită şi-a astâmpărat foamea cu tine într-un colţ al refectoriului, în lipsa altui loc în care să ne dedăm la aceasta (95, p. 236).



50. Cornelis van Haarlem, *Călugărul şi călugăriţa*, ulei pe pânză, 1591

Pentru astfel de păcate, în anul 1118, Abélard a fost

castrat în somn, dar nu de către vreo instanţă ecleziastică, ci de Fulbert, canonic la catedrala Notre-Dame, unchiul şi tutorele fetei. Era şi o răzbunare pentru dezvirginarea lui Héloïse de către Abélard şi fuga lor din casa unchiului. Pe la jumătatea secolului al XV-lea, François Villon a rezumat povestea lor într-o baladă a „doamnelor de pe timpuri”:

Prea înţeleapta Héloïse,
De l-au scopit, că-i fu nevastă,
Pe Abélard la Saint Denis?
De dragul ei păţi el asta (454, p. 63).

Asocierea pregnantă dintre „senzualitatea dezlănţuită” şi sentimentul de foame (Héloïse şi-a „astâmpărat foamea” erotică în „refectoriu”, în sala de mese a mânăstirii) face din epistola ei un text freudian *avant la lettre*. Într-unul din eseurile sale privind teoria sexualităţii (*Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie*, 1905), Sigmund Freud a asemănat „instinctul sexual” cu „instinctul de nutriţie” şi „libidoul” cu „foamea”:

Pentru a explica nevoile sexuale ale omului şi animalului se utilizează, în biologie, ipoteza că există un „instinct sexual”, întocmai ca şi explicarea foamei, unde se admite „instinctul de nutriţie”. Totodată, limbajul popular nu cunoaşte termenul care, pentru nevoia sexuală, corespunde cuvântului „foame”; limbajul ştiinţific se foloseşte de termenul „libido” (536, p. 11).

În fine, tot în nordul Franţei (la Troyes), la sfârşitul aceluiaşi secol XII, Andreas Capellanus scria un capitol intitulat „Despre iubirea călugăriţelor” (*De amore monacharum*). El considera că seducţia provocată anume de călugăriţe nu are egal, fiind irezistibilă şi cea mai păcătoasă dintre toate: „De mângâierile lor [= ale călugăriţelor] trebuie să ne ferim ca de o ciumă a sufletului” (318, p. 217). El însuşi, Andreas, capelanul de la curtea contesei Marie de Champagne, vorbind despre sine la persoana întâi plural, mărturiseşte că a căzut în această „capcană nimicitoare”, „chiar dacă ne considerăm foarte pricepuţi în arta iubirii şi foarte învăţaţi în remediile iubirii”. Sfaturile capelanului sunt tranşante în acest sens:

[Călugăriţa] nu va întârzia să-ţi acorde ceea ce doreşti şi să-ţi ofere mângâieri fierbinţi şi cu greu vei putea evita nelegiuiri monstruoase săvârşind lucrările Venerei. De vreme ce farmecul lor ne va face să ne clătinăm, deşi suntem cu totul iscusiţi şi învăţaţi în „arta iubirii”, cum i-ar putea face faţă tinerii în nepriceperea lor? Prin urmare, trebuie să te fereşti, prietene, de o astfel de iubire (318, p. 219).

34. „Dreptul” oaspetelui

Ospitalitate şi sexualitate în Orient

În episodul biblic referitor la cetăţile Sodoma şi Gomora există un pasaj cu o semnificaţie aparte care nu a prea fost comentată. La un moment dat, Lot (nepotul lui Avraam) primeşte în casa lui, în ospeţie, doi bărbaţi care s-au dovedit a fi doi îngeri, veniţi în Sodoma să distrugă cetatea păcătoasă şi să-l salveze pe Lot şi pe familia acestuia. Sodomiţii înconjoară casa lui Lot şi cer ca acesta să îi predea pe cei doi bărbaţi mulţimii înfuriate, altfel vor nimici toată casa şi pe toţi cei dinăuntrul ei. Pentru noi, reacţia lui Lot este complet neaşteptată. El le spune oamenilor că nu poate încălca regulile ospeţiei, alungând doi oaspeţi pe care i-a primit în casă, i-a ospătat (*ospeţie* şi *ospăţ* sunt două cuvinte înrudite lingvistic) şi cărora le-a amenajat un culcuş peste noapte. În locul celor doi oaspeţi, Lot este dispus să le dea sodomiţilor furioşi pe cele două fiice ale sale pentru a fi dezvirginate:

Dar Lot a ieşit în faţa uşii şi a închis-o după sine. Şi le-a zis [sodomiţilor]: Nu, fraţilor, nu faceţi rău! Iată, eu am două fete care n-au cunoscut bărbat. Vi le aduc şi bucuraţi-vă de ele cum poftiţi. Dar nu faceţi nicio nelegiuire împotriva acestor [doi] bărbaţi, căci ei au intrat sub acoperişul casei mele (*Geneza* XIX, 6-8) (90, p. 94).

Preţul pe care Lot e dispus să-l plătească este enorm. Dezvirginarea unei fete (a unei fiice!) înainte de nuntă era percepută, în epoca veterotestamentară, ca fiind o imensă dezonoare publică. Ce-l putea face pe un tată să accepte oprobriul comunităţii?! Poate frica de a nu îndeplini

obligaţiile în ceea ce priveşte regulile rituale ale ospitalităţii. Reguli care au supravieţuit mai bine în culturile arhaice şi tradiţionale orientale.

Antropologul Claude Lévi-Strauss a rezumat o cronică din secolul al VII-lea, de pe vremea regelui coreean Munmu (661-681). Suveranul i-a propus fratelui său vitreg să preia postul de prim-ministru. Acesta a acceptat propunerea doar după ce a călătorit incognito prin regatul Coreea, ca să vadă cu ochii lui cum trăieşte poporul. Trăgea la diverşi oameni necunoscuţi şi le observa obiceiurile. În unele dintre casele în care a fost oaspete primea din partea gazdei „o fermecătoare concubină cu care să împartă aşternutul” (591, p. 20). Probabil că era vorba de nevasta gazdei sau de o ţiitoare a sa. Cutume de ospitalitate sexuală similare sunt atestate şi la eschimoşi.

Obiceiuri medievale asemănătoare găsim şi în China, mai ales în provinciile Tibet (45, p. 207) şi Gaindu, la sud-est de Tibet (45, p. 211), după cum ne asigură Marco Polo. Pe la sfârşitul secolului al XIII-lea, călătorul veneţian a observat că, în provincia Gaindu, localnicii sunt extrem de ospitalieri: „Când văd că un străin caută adăpost, fiecare se arată doritor de a-l primi în casă. De îndată ce l-a găzduit, gospodarul pleacă de acasă poruncind ca dorinţa străinului să fie pe de-a-ntregul împlinită. [Gazda] nu se mai întoarce până când străinul n-a plecat”. Oaspetele poate să stea în gazdă vreo trei-patru zile, „bucurându-se de nevasta sa [a gazdei], de fata sa, de sora sa […], răsfăţându-se în cele mai mari plăceri”. Nici gazda, nici femeile şi fetele din familia acestuia „nu socotesc [această practică] o batjocură, ci găsesc că e foarte bine ca ele să se culce cu alţii [= cu oaspeţii] şi spun că acesta este un semn că zeii şi idolii le vor binele şi vor revărsa din belşug asupra lor bunurile pământeşti. […] Acest obicei este răspândit în toată provincia [Gaindu]”, conchide Marco Polo (45, p. 211). Ospitalitatea în vechea Chină era respectată în mod ritual. Se credea că zeii îl protejau şi-l binecuvântau pe omul ospitalier. O piesă celebră a lui

Bertolt Brecht (*Omul cel bun din Seciuan*, 1939-1943) are ca subiect tocmai această credinţă.

Vorbind despre ospitalitatea orientală, nu voi ignora coordonatele ospitalităţii arabe, aşa cum apar ele prezentate în cartea celor *O mie şi una de nopţi*. Într-una din poveştile spuse de Şeherezada (în a 797-a noapte), sultanul primeşte în ospeţie, la palatul său, pe un felah care îl aproviziona cu fructe şi legume proaspete culese din grădina sa. După ce au cinat împreună, sultanul îi oferi ca semn de ospitalitate pe una dintre fecioarele pe care le ţinea pentru sine însuşi în harem:

Spre a-i da tovarăşului său de ospăţ [= felahului] o dovadă de grijă şi de prietenie, [sultanul] porunci să vină din harem cea mai tânără şi cea mai frumoasă dintre însoţitoarele sultanei, o copilă, fecioară şi pecetluită, şi i-o dete în dar, măcar că şi-o pusese deoparte pentru sine, încă din ziua când fusese cumpărată, păstrându-şi-o ca pe o bucăţică aleasă. […] Şi, după ce le ură toate desfătările pe noapte, îi lăsă singuri şi se întoarse la haremul său (154, p. 22).

Întâmpinarea oaspetelui în Europa: cu pâine, sare şi fecioare

Ospitalitatea sexuală este destul de bine reprezentată şi în mitologia populară şi în literatura folclorică europeană. Pentru mulţi cititori acest fapt va părea incredibil, dacă nu de-a dreptul scandalos. Să nu uităm totuşi o atenţionare a lui Mircea Eliade, făcută în a doua jumătate a anilor 1930:

Foarte puţini folclorişti înţeleg că memoria populară […] a păstrat documente autentice reprezentând experienţe mentale pe care actuala condiţie umană le face nu numai imposibile, dar chiar imposibil de crezut (594).

Subiectul este destul de bine documentat de Stith Thompson, în al său *Motif-Index of Folk-Literature* (1932-1937). Este vorba de un motiv principal, *T281. Sex hospitality. Host gives his wife (daughter) to his guest as bed companion* („Ospitalitate sexuală. Gazda îşi dă soţia [sau fiica] oaspetelui său ca partener sexual”). Acesta are,

la rândul său, două submotive: *T281.1. Sex hospitality given to druid* („Ospitalitate sexuală faţă de un druid/preot celt”) şi *T281.2. Sex hospitality given to king/prince* („Ospitalitate sexuală faţă de un rege/prinţ”). Aceste motive folclorice şi mitologice sunt prezente la Stith Thompson mai ales în cultura tradiţională din vestul Europei, la celţi, englezi, irlandezi, galezi, islandezi etc. (1, p. 374).

Un motiv european cvasiautonom este notat de etnologul american cu *T484. Maidservant given as bed-partner* („Cameristă oferită ca parteneră sexuală”) (1, p. 389). Într-o oarecare măsură, toposul se potriveşte cu basmul arab comentat mai sus. Sultanul nu-i oferă felahului pe propria sa nevastă (sau fiică), ci pe una dintre „însoţitoarele sultanei”, o fecioară ispititoare din propriul său harem, dar totuşi o sclavă cumpărată din piaţa de robi. Suntem foarte aproape de rolul jucat de cameriste ca „dar sexual” făcut de stăpân oaspetelui său. Vorbind despre moravurile erotice ale aristocraţiei medievale, Georges Duby conchide tranşant: „Orice senior ce ţine la reputaţia lui le pune [pe slujnice] la dispoziţia oaspeţilor săi de o noapte” (595, p. 160).

Situaţia nu era foarte deosebită în spaţiul românesc. Îl iau ca ghid pe Radu Rosetti. În amintirile sale, istoricul glosează pe marginea „ospitalităţii fără margini” de care dădeau dovadă boierii moldoveni pe moşiile lor în timpul domniei lui Mihail Sturdza (1834-1849), virtute „care alcătuia una din podoabele şi din farmecile Moldovei noastre”. „Oricine cerea găzduire la o curte boierească era sigur de primire, de adăpost şi de hrană, el, însoţitorii, slugile şi caii lui” (33, p. 180). Faptul nu e de mirare. Opinii maximale similare, referitoare la Moldova de pe la 1700, aflăm şi de la Dimitrie Cantemir: „Chipul cu care [moldovenii] primesc oaspeţi străini şi drumeţi e vrednic de cea mai mare laudă. Deşi foarte săraci […], totuşi [ei] nu se dau înapoi niciodată să dea mâncare şi găzduire unui oaspe şi-l adăpostesc fără plată timp de trei zile, împreună cu calul său. Pe străin îl primesc cu faţa voioasă, ca şi când

le-ar fi frate sau altă rudenie” (26, p. 210).

Dar Radu Rosetti mai adaugă ceva important în memoriile sale. Şi anume că, până în primele decenii ale secolului al XIX-lea, a supravieţuit un obicei de ospitalitate sexuală: boierilor sosiţi ca oaspeţi la conacele moşierilor moldoveni li se trimitea, când se retrăgeau în dormitor, „o roabă tânără [= o ţigăncuşă] ca să-i frece pe picioare”. Cum am văzut într-un capitol anterior (28. „ «Dreptul» boierului asupra roabelor ţigănci”), este vorba de o expresie cvasicodificată, cu puternice conotaţii sexuale. Era un obicei, completează Rosetti, „care exista de altmintrelea şi în Rusia” (33, p. 154).

Aşa cum am mai arătat, istoricul Radu Rosetti a scris mai multe „poveşti moldoveneşti” bazate nu pe ficţiune pură, ci pe realităţi din viaţa boierilor din secolele XVIII-XIX. Cu subiecte preluate din diverse „anecdote auzite”, cum se exprimă G. Călinescu (187, pp. 677-678). Am mai comentat nuvela *Ţigăncuşa de la ietac* într-un alt capitol. Acţiunea poveştii se desfăşoară în perioada 1820-1836. Marele vornic Sandu Hortopan îl primea în ospeţie, la vânătoare, la moşia sa din Bucovina, pe boierul Alecu Crivea. De fiecare dată, boierul-gazdă îi trimitea boierului-musafir o ţigăncuşă de la moşie, anume pe frumoasa roabă Dochiţa, să-i „frece picioarele” înainte de culcare. Toată lumea (cei doi boieri şi familiile lor, Dochiţa şi familia ei etc.) ştia foarte bine ce însemna acest gest de bunăvoinţă. Era un cadou erotic, un act de ospitalitate sexuală. Într-adevăr, în urma acestei relaţii cu boierul Crivea, Dochiţa a născut o fată, Anica, de care – peste vreo cincisprezece ani – s-a îndrăgostit boierul Hortopan (511, pp. 11-32).

Şi străinii ajunşi în spaţiul românesc au apreciat la superlativ virtutea ospeţiei la români. Despre modul în care au apreciat nemţii „incontestabila ospitalitate” a valahilor a scris cercetătorul românist Klaus Heitmann (150, pp. 213-220). Păstrând coordonatele spaţio-temporale de mai sus (Moldova secolelor XVIII-XIX), am să mă refer la *Jurnalul călătoriei de la Constantinopol la Iaşi* ţinut de contele Alexandre d’Hauterive (1754-1835) în

februarie-martie 1785. În drum spre Iaşi, unde urma să preia, la vârsta de 31 de ani, postul de secretar al domnitorului Alexandru Mavrocordat, zis Firaris (1785-1786), contele d'Hauterive s-a bucurat de „nemaipomenita politeţe" (în termenii lui) arătată chiar şi de moldovenii de rând. Rămânând în gazdă, peste noapte, la o familie sărmană din Vaslui, el s-a îndrăgostit de fiica gazdelor, o „frumoasă" şi „încântătoare copilă" de optsprezece ani. Simţind faţă de ea „şi altfel de dorinţi", care ar fi intrat în coliziune cu „virtutea" fetei, este posibil ca d'Hauterive să fi beneficiat noaptea de ospitalitate erotică. Jurnalul călătorului nu este prea clar în această privinţă, dat fiind că autorul a omis să ne spună cum şi-au petrecut cei doi noaptea.

Comentând jurnalul lui Alexandre d'Hauterive, antropologul american Larry Wolf (*Inventing Eastern Europe*, 1994) consideră că e vorba de o „omisiune sugestivă" din partea contelui (215, p. 167). Într-adevăr, despărţirea lor a fost plină de tâlc, lăsând să se întrevadă o ispravă nocturnă comună. Dimineaţa, contele a răsplătit-o, iar fata i-a sărutat tandru mâna: „[La plecare], i-am dăruit un ban; l-a luat, a plecat ochii, mi-a sărutat mâna; cât despre mine, o admir ca pe o madonă de Correggio" (598, p. 688). Pare să fie un cod cultural de gesturi şi trăiri care se repetă în situaţii asemănătoare. Iată descrisă o scenetă erotică între un moşier rus şi o tânără mujică cu care acesta se culcase: „Femeia s'a închinat cu plecăciune. [Moşierul] Alexei a scos un ban de argint şi l-a strecurat. Nevasta s'a plecat şi i-a sărutat mâna, şi'a pironit apoi ochii galeşi asupra lui. S'a întors, s'a dus" (304, p. 85).

51. Camil Ressu, desen, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

În 1764, în aceeaşi epocă iluministă în care contele d'Hauterive era oaspete într-o casă modestă din Vaslui, contele Giacomo Casanova (un apropiat al Ecaterinei a II-a) se afla într-o izbă dintr-o localitate de lângă Sankt-Petersburg, Ekaterinhof. Vestitului erotoman i s-au aprins călcâiele după fiica gazdei, o ţărăncuţă fecioară „de o uimitoare frumuseţe", care „abia intrase în al treisprezecelea an", îşi notează Casanova în memoriile sale (*Histoire de ma vie*, 1793). El nu va şti niciodată cum o cheamă pe fată, numind-o Zaïre, în cinstea roabei creştine a sultanului din Ierusalim din faimoasa piesă a lui Voltaire (*Zaïre*, 1732). Scena pare să decurgă la fel ca mai sus, doar că răsplata cuvenită dezvirginării fetei este negociată cu tatăl ei, de faţă cu toţi membrii familiei: „o sută de ruble" (215, pp. 78-81).

Rămânem în aceeaşi perioadă şi în aceeaşi zonă, dar vorbim despre ospitalitate sexuală aşa-zicând „interstatală". În 1787, ambasadorul Franţei la Sankt-Petersburg, Louis-Philippe, conte de Ségur, se afla în

Crimeea, recent anexată de ruşi în 1783 (după căderea Hanatului tătar). El s-a îndrăgostit acolo de o tânără şi frumoasă cercheză, care semăna leit cu soţia sa. Ségur se afla în sudul Imperiului Rus, în oraşul Kaffa (Theodosia), în alaiul imperial al despoticei ţaríne Ecaterina a II-a, în timpul celebrei sale călătorii de la Marea Baltică la Marea Neagră. Suverana era însoţită de „cel mai puternic bărbat din imperiu", feldmareşalul Grigori Potiomkin, amantul ei favorit.

Dintr-o pornire de generozitate despotică, pentru a afişa ospitalitatea Rusiei (reprezentată de feldmareşal) faţă de Franţa (reprezentată de diplomatul francez), Potiomkin i-a făcut lui Ségur un cadou sexual: „*Eh bien, batiuşka*, a reluat el [= Potiomkin], râzând, această tânără cercheză aparţine unui om care mă va lăsa să fac ce vreau cu ea; şi, când vă veţi întoarce la Sankt-Petersburg, vreau să v-o dăruiesc". Neobişnuit cu astfel de cadouri, Ségur l-a refuzat politicos pe Potiomkin. Acesta din urmă l-a acuzat pe ambasadorul francez de „falsă delicateţe", rămânând ofensat de respingerea tranşantă a ospitalităţii ruseşti (215, pp. 97-99).

Adevărul este că nici bătrânul Voltaire (dacă ar mai fi trăit) n-ar fi înţeles refuzul contelui de Ségur la gestul de ospitalitate sexuală făcut de Potiomkin. Mai ales pentru una dintre fetele cerchezilor, vestite în toată Eurasia pentru frumuseţea şi senzualitatea lor. În septembrie 1769, când Ecaterina a II-a se războia cu sultanul Mustafa al III-lea, la Marea Azov, pentru Hanatul Crimeii, Voltaire (în vârstă de 76 de ani) îi scria următoarele „augustei Ecaterina": „Deşi sunt bătrân, mă interesează acele frumoase cercheze care i-au făcut Majestăţii Voastre un jurământ de credinţă şi care fac fără îndoială acelaşi jurământ iubiţilor lor". „Slavă Domnului – îşi încheia filosoful francez scrisoarea –, Mustafa al III-lea nu se va atinge de ele" (215, p. 282). Toţi ştiau, inclusiv Voltaire, că sultanii le alegeau pe cele mai frumoase cercheze pentru haremurile lor.

Revenind la aventura erotică din 1785 a contelui

d'Hauterive în Moldova, în caz că relaţia sexuală s-a finalizat, nu vom şti cu siguranţă dacă nobilul francez a beneficiat de „dreptul" oaspetelui sau – prin transfer de la domnitor – de „dreptul" seniorului. Mai ales că moldovenii îl tratau pe conte cu „nemaipomenită politeţe", văzând în el, cum singur îşi notează, „un om care are aerul de a aparţine [suitei] domnului" (598, p. 686). Era un amestec de respect, linguşire şi frică, aşa cum rezultă din însemnările lui Alexandr Ivanovici Ribeaupierre, ambasadorul Rusiei la Constantinopol, în drum prin Iaşi (şi Bucureşti) în 1827: „Toţi mă cinsteau şi mă ospătau, cum se întâmplă şi în Turcia să te porţi cu un om de care toţi se tem" (601, p. 145).

Micul episod erotic trăit de contele d'Hauterive în Vasluiul anului 1785 seamănă cu povestea nostalgică, din adolescenţă, a unuia dintre craii de la Curtea-Veche, şi anume a lui conu' Pantazi, un secol mai târziu, pe la 1873:

Cu o ţigancă am gustat întâia oară dragostea […]. Purta floare roşie la ureche şi umbla danţând. Aveam şaisprezece ani. Era pe vremea salcâmului, seara, după ploaie. I-am dat un galben şi am uitat s-o întreb cum o cheamă. Şi n-am mai întâlnit-o (254, p. 69).

În fine, un ultim exemplu de ospitalitate sexuală atestat în spaţiul românesc ne parvine de la Mihail Sadoveanu, prozatorul care a lăsat loc autorului de reportaje şi cvasietnologului. Este vorba despre o carte (*Privelişti dobrogene*, 1914) la care am mai avut prilejul să mă refer. Următoarea informaţie etnologică vizează mentalităţile şi obiceiurile comunităţilor de lipoveni din Dobrogea, mai ales a acelora din satele de pe malul lacului Razelm:

Un drumeţ care găzdueşte la marginea unui sat [lipovenesc] intră în casă, mănâncă, apoi vede că gospodarul nu-i acasă şi-i ia el locul lângă femee. Asta e ceva foarte obişnuit, ceva care se înţelege de la sine. Aici nu încape ruşine, – după cum nu încape ruşine când bei un păhar cu apă… (304, p. 49).

Virtutea ospitalităţii vs viciul toleranţei

Românii sunt „liubovnici la oaspeţi” spunea Miron Costin (*De neamul moldovenilor*, 1686). În ceea ce priveşte „tradiţionala/proverbiala ospitalitate românească”, este vorba de un stereotip tenace, unul care merită atenţie, chiar dacă într-o scurtă *addenda*. Când vorbesc, ca mai sus, despre ospitalitate, nu mă refer la sensul profan şi modern al termenului, ci la cel arhaic şi ritual. Nu este vorba (doar) de generozitate, bunătate şi de plăcerea de a socializa cu străinul la ospeţe. Vorbind despre un sens tradiţional, ţărănesc al ospitalităţii, există un set de reguli religioase şi rituale. Repunând în discuţie mitologia ospitalităţii şi toleranţei româneşti, Lucian Boia observă pe bună dreptate că, de fapt, „nu românul este în mod particular ospitalier, ci ţăranul român, şi nu numai ţăranul român, ci ţăranul pur şi simplu” (604, p. 177). Cu alte cuvinte, ospitalitatea este proprie societăţilor şi mentalităţilor tradiţionale.

Trebuie spus, de asemenea, că sentimentul de ospitalitate care operează în societăţile tradiţionale este, în bună măsură, determinat de considerente magice si rituale. „Cândva *străinul-xenos* era nu numai un personaj ce inspira teamă, ori curiozitate – scrie Andrei Cornea –, ci şi un ins înconjurat de o aură de mister. *Cine* e el de fapt, *de unde* vine? Şi este el cu adevărat cel care spune că este?” Poate că este un vrăjitor ambulant, un „solomonar” care testează bunătatea sătenilor (80, pp. 199 ş.u.) sau vreun „doctor fără-de-arginţi”, precum sfântul creştin Thalaleu Athanase, care umblă „teleleu Tănase” prin sate să vindece pe gratis boli ale trupului şi sufletului (605, p. 129). Sau poate că este un zeu travestit, cum zicea Homer: „Cu-nfăţişări de oaspeţi-străini se-ntâmplă că zeii/ Altfel mereu tot apar, cetăţi ei străbat şi colindă” (*Odiseea* XVII, 485-486). În aceste condiţii, conchide Andrei Cornea, „ospitalitatea – spălatul picioarelor drumeţilor, plecăciunea, tăierea orătăniilor, masa – devine o precauţie înţeleaptă împotriva dezastrelor pe care o divinitate mascată, pizmaşă şi refuzată le-ar putea declanşa oricând” (606, pp. 184-185).

Pe de altă parte, ţăranul este ospitalier cu „străinul” (cu „celălalt”) *acum*, pentru ca el şi ai lui să aibă belşug *apoi* (tot restul anului); ţăranul îi oferă „străinului” („celuilalt”) *aici*, pentru ca el şi morţii lui să primească *acolo* (în lumea de dincolo). Vezi, în acest sens, tradiţia creştin-ortodoxă de pomenire a morţilor, prin oferirea de pomeni săracilor şi străinilor. „Cine dă, lui îşi dă”, rezumă un proverb românesc toată această mentalitate (151, p. 311). În coordonatele ospitalităţii tradiţionale pare să se contureze logica unui „contract” ritual, a unei reciprocităţi magice (lat. *do ut des* = „îţi dau, ca să-mi dai”). În aceste condiţii, ospitalitatea rituală nu este determinată, neapărat, de sentimente de altruism sau de generozitate, ci mai degrabă de un arhaic cod cultural al comunităţii. Şi nu este puţin lucru, mai ales că există destule colectivităţi închise, izolate şi endogame, întemeiate pe coduri culturale esenţial diferite, care includ *xenofobia magică* (pe baza principiului *hospes hostis* = „străinul e duşman” şi a regulii *adversus hostem aeterna auctoritas* = „contra duşmanului, eternă autoritate”) şi chiar *xenocidul ritual* (248 şi 69, pp. 496-514).

Cred că există o diferenţă între „ospitalitate” şi „toleranţă”, cel puţin pentru mentalul colectiv românesc din epoca modernă. Ospitalitatea este un fel de „toleranţă mai frivolă”, un sentiment de simpatie care nu implică obligaţii de principiu (legiferate sau instituţionalizate) şi care se manifestă doar din când în când, pe perioade scurte de timp. Este o comuniune „la bine”, o generozitate convivială, care include mâncatul şi băutul împreună. Nu întâmplător termenul *ospitalitate* este înrudit cu verbul *a ospăta* şi cu substantivul *ospăţ* (toate trei de la lat. *hospes* = „străin”).

În epoca modernă, ospitalitatea este percepută de români ca o mare calitate naţională. În schimb toleranţa propriu-zisă este văzută ca o slăbiciune gravă, care ar permite „străinilor” să-i încalece pe români, ca o bunătate prostească, deci ca un grav defect naţional. Iată doar câteva exemple.

S-a zis că neamul nostru e tolerant şi ospitalier faţă de străini, scria Nichifor Crainic în 1934. Este el atât de înfloritor încât simte nevoia ospitalităţii? Adus în sapă de lemn de către străinul cotropitor, acest popor nu poate fi tolerant şi nu poate fi ospitalier. Toleranţa presupune putere care îngăduie, iar nu slăbiciune care zace înfrântă. Ospitalitatea presupune bunăstare care se dăruieşte, iar nu mizerie jefuită hoţeşte. (610, p. 129)

Tot pe la mijlocul anilor 1930, tânărul Emil Cioran deplângea „absenţa intoleranţei religioase" la români. El se revolta împotriva faptului că românii ar fi „un popor prea bun, prea cumsecade" cu străinii, pentru că ar duce la „falimentul nostru sigur": „Vitalitatea iudaică este atât de agresivă, încât toleranţa noastră faţă de acest popor, exploatată, ar însemna falimentul nostru sigur". „Nu există o fiinţă mai bună decât românul. Acesta este dezastrul", conchidea Cioran, răsturnând termenii ecuaţiei tradiţionale. Pentru el, „bunătatea" şi „omenia" deveneau false „virtuţi naţionale", fiind mai degrabă vicii, care „ne-au ţinut în loc atâta vreme". În schimbul lor, ar trebui descoperită şi activată adevărata virtute etnică – *xenofobia*: „Adversitatea faţă de streini este atât de caracteristică simţirii naţionale româneşti, încât nu vor putea fi niciodată separate"; „întâia reacţiune naţională a românului [...] este revolta împotriva străinilor" şi „este o lipsă de instinct naţional a nu-i urî şi a nu-i elimina" (608, pp. 128-143). Pun între paranteze faptul că, peste o jumătate de secol, în a doua ediţie („definitivă") a cărţii Emil Cioran a suprimat aceste „divagaţii", şi altele asemenea, considerându-le „pretenţioase şi stupide" (609, p. 5).

În mai toate sondajele de opinie realizate în anii 1990, românii se percep pe ei înşişi ca fiind foarte ospitalieri. Este un autostereotip pozitiv puternic înrădăcinat. De regulă, „ospitalitatea" este calitatea psihomorală cel mai frecvent autoatribuită. Mai curios este faptul că, în aceleaşi sondaje, autostereotipul negativ al românului include „toleranţa". Dintr-un total de 98 de

trăsături psihomorale negative, „toleranţa” se clasază pe un loc fruntaş, ca frecvenţă de autoatribuire (607). Ca şi intelectualii români naţionalişti din perioada interbelică, cetăţenii de rând din anii 1990 percep şi ei „toleranţa” românilor ca pe un viciu. Am abordat acest subiect cu un alt prilej, într-un studiu intitulat „Toleranţa la români” (69, pp. 19-41).

35. Avangardiştii şi „erotizarea proletariatului”

„Pornografie şi atentat la bunele moravuri”

Protagoniştii volumului hipererotizat *Poemul invectivă*, publicat de Geo Bogza în 1933 (146), sunt oameni de rând, umili, de la periferia societăţii: lumpenproletari, mici meseriaşi, comercianţi ambulanţi, şomeri, matrozi sifilitici, prostituate morfinomane, borfaşi, puşcăriaşi condamnaţi pentru deviaţii sexuale, băieţi de prăvălie, slujnice de provincie etc. Destinele lor se intersectează, fluidele lor sexuale se amestecă.

Volumul a fost editat în 1933, „cu amprentele digitale ale autorului”, care a fost arestat de două ori, în 1934 şi 1937, pentru acelaşi motiv (***570***). Acuzat de pornografie şi târât în tribunale pentru „atentat la bunele moravuri”, poetul s-a apărat, răspunzând ofensat:

Fără îndoială, *Poemul invectivă* este un spectacol violent. Dar între el şi pornografie e deosebirea de substanţă şi de tensiune dintre fulger şi o farfurie cu dulceaţă. Dacă pornografie e să pictezi o femeie goală într-o poziţie lascivă, atunci *Poemul invectivă* e femeie jupuită de vie într-o sală de disecţie unde se găsesc şi alte cadavre de femei cu măruntaiele scoase afară, cu oasele sfărâmate până la măduvă. Nu e pornografie *Poemul invectivă*, nu e atentat la bunele moravuri. E un atentat la liniştea şi confortul spiritual al lumii (405).

Nicolae Iorga nu este străin de declanşarea campaniei de sancţionare juridică a „pornografilor” Geo Bogza, H. Bonciu etc. A se vedea discursul său ţinut în cadrul şedinţei Academiei Române, desfăşurată la 26 martie 1937, şedinţă intitulată „Lupta împotriva

pornografiei” (146, p. 95). Ca avocat al lui Bogza la procesul din 1937, Mihail Sebastian trece prin zile agitate. Însemnările sale de jurnal, datate 4 aprilie 1937, sunt relevante:

Arestarea lui Bogza m-a înmărmurit. Mi se părea un act de nebunie, care va trece la cea dintâi explicaţie. Eram convins că, după o noapte petrecută la poliţie, îi vor da drumul (471, p. 122).

52. Geo Bogza, *Autoportret*, desen, sfârşitul anilor 1920

Încercând să afle mai multe despre proces, Sebastian aleargă prin redacţii, dă telefoane, face „curse cu automobilul”, ba chiar stă de vorbă în particular (ceea ce era complet interzis!) cu judecătorul de instrucţie, un oarecare Cornel Stănescu, un „tip suficient, prost, lichea, simulând revolta morală [împotriva pornografiei]”. Mihail Sebastian încearcă să-l înduplece pe judecător, citindu-i „din poemele mai puţin scandaloase ale lui Bogza”. Episodul este de un haz uriaş. Mihail Sebastian se simte ridicol, şi într-o oarecare măsură chiar era, încercând să-i explice unui magistrat ipocrit, conservator şi constipat cum stăteau lucrurile cu revoluţia estetică propusă de un poet avangardist de talia lui Bogza:

Totul era inutil – conchide Sebastian în jurnal. Omul [= judecătorul de instrucţie] lucra din ordin, din servilism sau din simplă cruzime de imbecil. Poate că vorbindu-i cu atâta căldură eram ridicul. El, în orice caz, râdea (471, p. 122).

Straniu este faptul că, tot atunci, Mircea Eliade era de partea procurorilor, „nu de partea lui Bogza!”, aşa cum rezultă tot din jurnalul lui Mihail Sebastian. În primul rând Eliade nu-l considera scriitor pe Geo Bogza („e mai mult ziarist”, „nu e nici membru la Societatea Scriitorilor Români”), iar în al doilea rând, el credea că „versurile lui [Bogza] sunt pornografice şi patologice” (471, p. 123). După cum am menţionat, atitudinea lui Eliade era stranie, având în vedere şi faptul că el însuşi era, în acea perioadă, acuzat de „atentat la bunele moravuri” pentru publicarea, în noiembrie 1936, a romanului aşa-zis „pornografic” *Domnişoara Christina* (471, p. 99). Mai mult decât atât, principalul acuzator public în „cazul Eliade” era antimodernistul N. Georgescu-Cocoş, care făcea parte din aceeaşi tabără cu Nicolae Iorga, fiind (la ziarul *Neamul românesc*) discipolul în publicistică al acestuia.

Bogza: „Să turbeze de ciudă fetele burgheze”

Simpatia explicită a poeţilor stângisto-avangardişti pentru lumpenproletari este dublată de o motivaţie clasică, preluată de la artiştii şi poeţii decadenţi de la sfârşitul secolului al XIX-lea: *pour épater les bourgeois*. Pentru „provincialul” Tristan Tzara, din perioada sa pre-dadaistă, scandalul declanşat de mic-burghezii din târg este inevitabil: „hai [iubito] în parcul comunal/ până o cânta cocoşul/ să se scandalizeze oraşul” („Înserează”, 1913). Motivaţia apare explicit formulată şi în „Poem ultragiant”, scris de Bogza la începutul anilor 1930:

O, servitoare cu care am făcut dragoste într-un oraş murdar de provincie […],

Scriu despre tine poemul acesta

Pentru a face să turbeze de ciudă fetele burgheze

Şi să se scandalizeze părinţii lor onorabili (146, pp. 83-84).

Este o temă uzuală în scrierile lui Bogza în epocă. O temă adesea exprimată făţiş şi ostentativ:

Poemul invectivă e un vitriol menit să ardă, să stupefieze şi să clatine din siguranţa lor de până acum, pe oamenii împăcaţi cu soarta şi cu ei înşişi (405).

„Spre disperarea fetelor burgheze", poetul privilegiază relaţiile erotice cu fetele care fac parte din pegra societăţii, de pildă cu o prostituată morfinomană (576), într-o poezie („Zizi", 1928) care – cum bine observă Ion Pop – „anticipează foarte clar *Poemul invectivă*":

iată te mângâi şi îţi spun sora mea te idealizez spre disperarea fetelor burgheze […]

şi trupului tău ciuruit de injecţii un imn închin îl fixez înalt la răspântia veacului (174, p. 274).

Cu alt prilej, Bogza omagia actul sexual cu o slujnică umilă, care „mirosea foarte rău a sudoare", „undeva într-un oraş murdar de provincie". Scopul „poemului ultragiant" era să le scandalizeze pe „fetele burgheze" şi pe „părinţii lor onorabili" printr-un gest ciudat, pervers, fetişist, ce pare că maschează de fapt o stranie deviaţie de comportament sexual:

Deşi m-am culcat cu ele [= cu fetele burgheze]
de nenumărate ori
Nu vreau să le cânt
Şi mă urinez în cutiile lor cu pudră
În lenjeria lor
În pianul lor
Şi în toate celelalte accesorii care le formează frumuseţea (146, pp. 81-84).

George Călinescu l-a ironizat pe poet, despre care credea că e „nepotolit la simţuri" şi că „suferă de priapism". „Sfătuim pe tinerele fete cu pian – a conchis sarcastic G. Călinescu – să nu primească pe d. Geo Bogza în casă."

*

Pentru a salva „copilele din popor" şi „a voastre fiici frumose" de la pierzania erotico-etică, „proletarul" imaginat de Mihai Eminescu cerea imperativ să fie

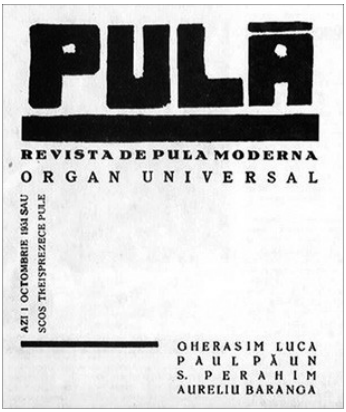
distruse elementele excitante ale senzualităţii „burgheze”, cele care aţâţă libidoul muncitorilor nevoiaşi. El voia să fie sfărâmată „statuia goală a Venerei antice” şi să fie arse „pânzele cu corpuri de ninsori” („Împărat şi proletar”, 1874).

În perioada naţional-comunismului românesc (mai ales în anii 1980) s-a încercat „recuperarea” lui Eminescu ca protosocialist, cvasimarxist. O penibilă gafă ideologică. O stupizenie tipică pentru sistemul de propagandă ceauşist. Eminescu era într-adevăr antiliberal şi anticapitalist (publicistica sa politică este elocventă în acest sens), dar el nu îşi manifesta anticapitalismul de pe o poziţie „de stânga”, socialistă, ci de pe o poziţie „de dreapta”, conservatoare.

Eminescu a fost explicit în această privinţă. Parafrazând celebra formulare a lui Karl Marx referitoare la „stafia comunismului” care bântuie continentul, poetul considera că socialismul european era „o serioasă turburare” care „ameninţă Europa” (580). „Am fi socialişti – scria Eminescu în 1881, în *Timpul* – numai atunci când am propune o soluţiune socialistă. Departe de noi asta. Din contra, soluţiunea ce-o propunem nu poate fi decât conservatoare, reacţionară chiar” (577).

Luca: „L’érotisation sans limites du prolétariat”

Ca şi Geo Bogza (*Jurnal de sex*, 1929), poetul suprarealist Gherasim Luca a avut şi el unele „antecedente” privind excesele estetico-erotice. În octombrie 1931 (când nu împlinise încă 18 ani), el – împreună cu alţi trei elevi de liceu (Aurel Baranga, Jules Perahim şi Paul Păun) – a editat (în doar treisprezece exemplare!) revista intitulată *Pulă* şi subintitulată *Organ universal*. Ca să-l provoace, ei i-au trimis revista academicianului Nicolae Iorga, cu dedicaţia „Tu ai? N-ai!”. Acuzaţi fiind de „pornografie”, cei patru adolescenţi au fost arestaţi şi duşi la închisoarea Văcăreşti, dar – fiind toţi minori – au fost eliberaţi după zece zile.



53. Coperta revistei *Pulă. Organ universal*, număr unic, 1 octombrie 1931

În paranteză fie spus, această publicaţie a declanşat recent un scandal de presă. În cadrul unei expoziţii documentare privind avangarda istorică românească (*The Other Side of the Romanian Avant-garde: Film, Photography, Performance*, curator: Igor Mocanu), deschisă în aprilie 2015 la Institutul Cultural Român din New York, a fost expusă revista avangardistă intitulată *Pulă* din 1 octombrie 1931. Grid Modorcea la New York, Mircea Diaconu şi Mihai Gâdea la Bucureşti (postul TV Antena 3, emisiunea *Sinteza zilei* din 7 mai 2015) şi câteva publicaţii online au criticat cu mânie proletară această expunere.

Astfel de cazuri s-au întâmplat şi la case mai mari. *Voilà le phallus!*, a exclamat Pablo Picasso în 1920 la vederea sculpturii *Prinţesa X*, expusă de Constantin Brâncuşi la *Salonul Independenţilor* de la Paris. Un alt pictor celebru, Henri Matisse, comisarul expoziţiei, a exclus această sculptură din *Salon*. Peste câteva zile, mai mulţi artişti au semnat un protest energic faţă de acest gest de cenzură în *Le journal du peuple* (25 februarie 1920). Era vorba despre: Fernand Léger, Juán Gris, Francis Picabia, Georges Ribemont-Dessaignes, Erik Satie, Georges Auric, Jean Cocteau, V.G. Paleolog, Miliţa Petraşcu etc. (602).

54. Gherasim Luca, Geo Bogza şi Jules Perahim, fotografie „Suvenir din Moşi”, 1934

În 1945, poeţii Gherasim Luca şi Dolfi Trost au trimis de la Bucureşti un amplu manifest redactat în franceză şi adresat „prietenilor noştri suprarealişti, răspândiţi în întreaga lume”. Conceput ca un mesaj pus într-o sticlă şi aruncat în valuri de doi naufragiaţi pe o insulă pustie, mesajul conţinea şi „poziţia exactă” a naufragiaţilor (408, p. 637). Erau date coordonatele geografice ale Bucureştiului, care devenise în epocă – în termenii lui André Breton – capitala mondială a suprarealismului. Mesajul era adresat „Mişcării suprarealiste internaţionale”, cea care – se spunea în manifest, cu referire la anii 1930-1940 – „a ştiut să reacţioneze prompt faţă de devierile de dreapta care o înconjurau sau chiar o combăteau”. Evocându-i pe Marx, Engels şi Lenin, pe de o parte, şi pe Sade, Freud şi Breton, pe de altă parte, cei doi poeţi români îndemnau proletariatul la o revoluţie socială, dublată de o revoluţie estetică, dar şi de o inevitabilă revoluţie sexuală:

Noi proclamăm iubirea, eliberată de constrângerile ei sociale şi individuale, psihologice şi teoretice, religioase sau sentimentale, ca principala noastră metodă de cunoaştere şi de acţiune. […] Chiar sub aspectele sale cele mai imediate, noi credem că erotizarea fără limită a

proletariatului [*l'érotisation sans limites du prolétariat*] constituie garanţia cea mai preţioasă care se poate găsi pentru a-i asigura, în epoca mizeră pe care o traversăm, o reală dezvoltare revoluţionară (*Dialectique de la dialectique*, 1945) (408, pp. 642-643).

Luca & Trost păreau că bat la porţi deschise. André Breton promova el însuşi un soi de „revoluţie sexuală":

Suprarealismul – spunea el – a făcut totul pentru a ridica tabuurile care împiedică discutarea liberă a lumii sexuale, a întregului univers sexual, inclusiv perversiunile (*Du surréalisme en ses œuvres vives*, 1954) (578).

Dar revoluţia sexuală promovată de André Breton se referea la „discutarea liberă" a diverselor experimente erotice, „inclusiv a perversiunilor" (cu, să zicem, Freud ca mentor), şi nu la practicarea lor liberă (cu, să zicem, Sade ca mentor).

*

Prin modul în care rezumă un poem al lui Gherasim Luca, „Sfânta Împărtăşanie", Ovid S. Crohmălniceanu îl ironizează pe poet pentru „convingerile [sale] politice revoluţionare" şi pentru „lupta de clasă" pe care o poartă în aşternut un muncitor de la „Uzina de gaz", culcându-se cu o frumoasă femeie burgheză:

O doamnă în automobil pescuieşte un tânăr muncitor voinic şi frumos, îl duce acasă la ea, îi dă să mănânce şi face cu el apoi dragoste. Întâmplarea e narată la persoana întâi; lupta de clasă se prelungeşte şi în pat, o „scârbă umedă" îi umple gura tânărului proletar care-şi împlineşte, totuşi, datoria virilă, dar dimineaţă, când îl trezeşte gândul că trebuie să plece la uzină, descoperă lângă el [în pat] o babă cu ochelari citind evanghelia (579).

Este ironic faptul că tocmai Ovid Crohmălniceanu s-a găsit (după decembrie 1989, în 1990!) să fie sarcastic faţă de „dogmatismul" estetic al poetului Gherasim Luca, tocmai el care timp de 15 ani, în perioada 1948-1962, a promovat „realismul socialist" în literatura română.

„Noua stângă": studenţi vs proletari

Oricum, o adevărată „revoluţie sexuală", de masă în

rândul tinerilor, se va produce abia peste câteva decenii, în cadrul şi datorită mişcării *hippie* din anii 1960-1970, în cadrul şi datorită *contra-culturii* apărute în epocă, în termenii sociologului american Theodore Roszak (*The Making of a Counter Culture*, 1969). Este „un moment istoric", va decreta Mircea Eliade în 1968:

Pentru întâia oară în istoria civilizaţiei creştine – va comenta istoricul religiilor –, sexualitatea neinhibată triumfă pretutindeni şi se redescoperă beatitudinea aproape rituală a nudităţii (323, p. 598).

Pentru tinerii rebeli, în ideea de *free love* nu există „nicio urmă de promiscuitate", constată Eliade. Tineri săraci „din toate colţurile Americii" se adună într-un loc şi trăiesc împărţind totul, într-un soi de „comunism" liber consimţit, „într-o comunitate aproape primitiv-creştină".

[Hippies] fac dragoste „liberă" – dar nicio promiscuitate; nimic orgiastic; dimpotrivă, spun ei, nudismul fetelor şi femeilor ajută „camaraderia" (323, pp. 584-585).

În iulie 1968, după ce consultă şi presa *underground* a tinerilor *hippies*, istoricul religiilor îşi nuanţează opiniile:

Un lucru mă izbeşte de la început: în pofida excesului de sex, nudism, libertate orgiastică etc., tonul acestor texte în aparenţă lubrice sau chiar pornografice e religios, da, religios. Orice expresie a dragostei, mai ales a dragostei fizice, e acceptată cu emoţie şi reverenţă. Aşa cum am repetat-o de nenumărate ori, s-ar putea ca şi viaţa sexuală neinhibată pe care o exaltă tânăra generaţie de rebeli să facă parte din procesul (inconştient) de redescoperire a sacralităţii Vieţii (323, pp. 592-593).

M-am ocupat cu alte prilejuri de relaţia lui Mircea Eliade cu mişcarea *hippie* nord-americană şi vest-europeană (581). M-a interesat atunci să observ modul în care s-a relaţionat un intelectual preponderent „de dreapta" cu o mişcare socioculturală preponderent „de stânga".

În acea perioadă, în a doua jumătate a anilor 1960, analişti politici de renume, mai ales Herbert Marcuse,

susţineau că, în societăţile industriale avansate, studenţimea (tinerimea educată, în general) ar fi luat locul proletariatului în „stânga” eşichierului politico-social şi că studenţii, „Noua Stângă”, ar fi devenit (în locul muncitorilor) pătura socială reformistă şi chiar „revoluţionară” (vezi Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, 1964, şi *An Essay on Liberation*, 1969) (582).

Populaţie şi copulaţie

Revenind la manifestul *Dialectique de la dialectique*, conceput în 1945 de Gherasim Luca şi Dolfi Trost, ne putem imagina care era orizontul lor de aşteptare privind România imediat după terminarea celui de-al Doilea Război Mondial. Foarte curând, în următorii câţiva ani, Gherasim Luca va înţelege că în locul „libertăţii totale a spiritului” (în termenii lui Breton, *Manifestul suprarealist*, 1924) va fi instaurată „dictatura proletariatului”, că suprarealismul va fi înlocuit de „proletcultism” şi de „realismul socialist”, că libertatea de expresie va fi blocată de „dirijism” şi de cenzură, că în loc de „revoluţia sexuală” se va vorbi cu voce tare, dimpotrivă, despre „morala proletară”. În cadrul „eticii şi echităţii socialiste”, un banal adulter va fi sancţionat în „şedinţe publice de înfierare” ca fiind produsul unor „relaţii neprincipiale” ş.a.m.d.

Imediat după căderea ghilotinei comuniste, suprarealismul şi celelalte mişcări literar-artistice avangardiste (care au simpatizat făţiş cu stângismul) au devenit – aparent paradoxal – manifestări ale artei „degenerate” şi „decadente” (583, pp. 219-229). Cu doar zece ani înainte, „arta degenerată”, expresie a „putreziciunii”, „pornografiei” şi „decadenţei”, fusese stigmatizată de nazişti. Vezi celebra expoziţie *Entartete Kunst* (*Artă degenerată*) vernisată de Adolf Hitler, la München, pe 19 iulie 1937.

Şerban Foarţă a surprins formele aberante de „naţionalizare” a sexualităţii practicate în societăţile dictatoriale, fie ele naziste sau comuniste:

Sistemele totalitare etatizează până şi amorul, încălcând, impudic şi brutal, taina însăşi a intimităţii:

pragul iatacului e transgresat. Ca să nu mai spunem că iubirea devine pură procreaţie, un act patriotic sau o normă, obligatorie, de serviciu („Nici populaţie fără copulaţie. Nici copulaţie fără populaţie!”); îmbrăţişările, o montă, o (zoo) tehnică de prăsilă, o ştiinţifică (nu *à la* Mendel, ci *à la* Mengele!) inseminare, – dincolo de orice *Lustprinzip.* Prezervativul şi avortul, pe lângă „cărţulia roşie”, servesc politica lui Mao (şi pe a celor ce-i urmează la cârma Galbenei Împărăţii); pe a lui Ceauşescu, însă, stahanovist-megalomană şi în domeniul demografic, nu fac decât să o dejoace. Or, paradoxul *Iepocii dă Aor* fu, între altele, incongruenţa dintre morala proletară sau abstinenţa de partid şi rutul strict indispensabil unui barem de patru naşteri per familie (584).

„Senucigaşii” Paul Celan şi Gherasim Luca

După abdicarea regelui în 30 decembrie 1947 şi naţionalizarea înfăptuită pe 11 iunie 1948 (două date simbolice ale comunizării României), Gherasim Luca (pe numele său real Zalman Locker) va încerca să fugă din ţară. Fondarea statului Israel (în mai 1948) şi primul val de emigrare a evreilor din România în „Ţara sfântă” (1949-1952) vor crea contextul şi oportunitatea. N-a fost vorba, cum s-a spus, de un „export de revoluţie comunistă” în Israel, iniţiat şi încurajat de Ana Pauker. Pur şi simplu, comunitatea evreiască, formată în majoritate din meseriaşi liberi, mici comercianţi şi proprietari, oameni cu profesii liberale (medici, avocaţi etc.), a fost cel mai puternic afectată de naţionalizare şi de celelalte măsuri etatiste impuse la începutul regimului comunist (585). Plecând în octombrie 1950, Gherasim Luca prindea oportunitatea întredeschiderii unei uşi care s-a trântit în urma lui peste doar 2-3 ani. În 1949 au emigrat din România comunistă în Israel 5.000 de evrei, în 1950 – 45.000-50.000, în 1951 – circa 30.000, în 1952 – 3.800, iar în 1953 doar vreo 360 de evrei. A urmat „îngheţul general” (586).

Din Israel, Gherasim Luca a plecat foarte curând la Paris. Avea pe atunci vreo 40 de ani. După alte patru decenii, poetul a repetat simbolic gestul suicidal făcut de

prietenul său Paul Celan în 1970: s-a aruncat în Sena de pe podul Mirabeau, cel cântat de Guillaume Apollinaire („Le pont Mirabeau”, 1913). La 9 februarie 1994, la 24 de ani după sinuciderea lui Celan, Gherasim Luca îi va urma exemplul fatal, aruncându-se în apele Senei din exact acelaşi loc simbolic. Luca a lăsat pe propriul său *répondeur* telefonic mesajul sinucigaşului: „În această lume, poeţii n-au ce căuta”.

Paul Celan şi Gherasim Luca au mărit lista, şi aşa lungă şi prestigioasă, a poeţilor şi artiştilor parizieni care, de-a lungul timpului, s-au sinucis în apele Senei. *Senucigaşi*, le-am putea spune. Pe acelaşi pod Mirabeau şi-a plasat Mihail Sebastin manuscrisul găsit care face obiectul primului său roman publicat (*Fragmente dintr-un carnet găsit*, 1932). În mod straniu, *Le pont Mirabeau*, construit la sfârşitul secolului al XIX-lea, a intrat în istoria literaturii române datorită celor trei scriitori evreo-români, Mihail Sebastian, Paul Celan şi Gherasim Luca, dintre care ultimii doi *senucigaşi*.

55. Vedere de pe Podul Mirabeau (Paris). Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970) şi de Gherasim Luca (1994)

În primăvara anului 2008, la Paris fiind, m-am urcat pe celebrul pod Mirabeau ca să vizualizez ultima imagine care a rămas pe retina celor doi poeţi *senucigaşi*: *Statuia libertăţii* (o replică redusă a celei de la New York) cu *Turnul Eiffel* profilându-se uriaş pe fundal şi vegetaţia de pe *Île des Cygnes*, o insulă care taie în lung apele Senei în două. O imagine puternică, tonică şi plină de simboluri. Una care nu te îndeamnă la sinucidere.

Bataille: „Munca reduce exuberanţa sexuală”

Sexualitatea clasei muncitoare a fost adesea o temă de meditaţie, mai ales în secolul XX. În scrisorile sale către militanta marxistă şi feministă Clara Zetkin, V.I. Lenin se opunea erotismului proletarilor, pe motiv că ar slăbi vigoarea luptei de clasă. La noi, diferenţa dintre libidoul muncitorului şi cel al burghezului a fost pusă în pagină în 1894 de Garabet Ibrăileanu, când a pus în discuţie modurile în care arta „înrâureşte” viaţa. Proza lui Zola, de pildă, care este un afrodiziac („cantaridă tipărită”), ar acţiona diferit asupra claselor sociale:

Zola […] va plăcea, va fermeca pe burghezi, cari din pricina trândăviei şi a bogăţiei, făcând abuzuri sexuale, sunt storşi, dar care totuşi voiesc cu orice preţ să mai jertfească Venerei – căci trebuie să petreacă; şi nu va fermeca, nu va avea o influenţă sugestivă asupra unui muncitor care nu-i nici scurs, nici enervat, căci n-a făcut nici abuzuri [sexuale] şi nici nu duce o viaţă trândavă şi pentru care relaţiile sexuale nu-s singura ocupaţie, dar ceva secundar (706).

Problema a fost abordată şi de intelectualii avangardişti. A studiat-o şi filosoful Georges Bataille, un apropiat al cercurilor suprarealiste, cu tot şirul de certuri şi împăcări cu André Breton („un fals revoluţionar cu cap de Crist”, cum îl definea ironic Bataille).

Georges Bataille a fost un admirator al tratatului *Psychopathia Sexualis* (1866) al psihiatrului austriac Richard von Krafft-Ebing, pe care l-a şi recenzat în 1931. Printre altele, Von Krafft-Ebing a fost cel care, plecând de la numele lui Sade, a forjat termenul „sadism”. În 1950,

Bataille a prefaţat celebrul roman al marchizului de Sade *Justine ou Les Malheurs de la vertu* (1791). „Gauchistul" Georges Bataille a încercat să-l tragă spre „stânga" şi pe marchiz. În viziunea filosofului francez, Sade ar fi fost o „victimă a tiraniei", fiind împotriva pedepsei cu moartea (prin ghilotinare) şi dând dovadă – cum zice Bataille – de „maturitate politică fondată pe simpatia pentru popor". Diagnosticul lui Bataille este complet fals. Citit cu atenţie, marchizul de Sade a fost de fapt o stranie combinaţie de ultralibertin şi ultraconservator:

Să nu deschidem niciodată ochii poporului – scria Sade –; trebuie lăsat să vegeteze în prejudecăţile lui – este un lucru esenţial. […] Poporul trebuie ţinut permanent sub sceptrul tiranilor; să apărăm tronurile, ele vor proteja Biserica, iar despotismul, odrasla acestei alianţe, ne va menţine drepturile noastre [= ale aristocraţilor] în lume. Turma oamenilor se paşte doar cu biciul (113, pp. 124-125).

După război, în perioada 1945-1957, la Paris, între Georges Bataille şi Mircea Eliade s-a legat o prietenie intelectuală. Tema discutată cu predilecţie de cei doi era erotismul. Erau amândoi interesaţi de riturile sexuale specifice tantrismului:

[Bataille] era fascinat de fenomenul erotic – îşi aminteşte Eliade – şi aş fi dorit să înţeleg de ce. Ne-am întreţinut îndelung despre tantrism. Mi-a cerut să public o carte despre tantrism în colecţia sa din „Éditions de Minuit" (587).

Era perioada (jumătatea anilor 1950) în care Georges Bataille îşi pregătea cartea dedicată fenomenului erotic (*L'Érotisme*, 1957). În acest volum, Bataille a analizat libidoul sexual al diferitelor clase sociale, folosindu-se de rezultatele sociologice şi sexologice din cunoscutele *Rapoarte Kinsey* (Alfred Kinsey *et alii*, *Sexual Behavior in the Human Male*, 1948, şi *Sexual Behavior in the Human Female*, 1953). Alfred Kinsey era un celebru biolog american (1894-1956) care a înfiinţat, în cadrul Indiana University, *Institutul de Cercetări în Sex, Sexualitate şi*

Reproducere.

Georges Bataille deplângea faptul că „munca reduce exuberanţa sexuală” (şi viceversa) şi, ca atare, că persoanele care aparţin păturilor sociale care nu muncesc mult („clasa dominantă”, pe de o parte, şi „pegra”, pe de altă parte) beneficiază de un număr de orgasme pe săptămână sensibil mai mare decât cel de care beneficiază muncitorii, care se epuizează muncind. Efortul depus în timpul muncii „frânează în mod evident activitatea sexuală” a proletarilor, conchide resemnat filosoful francez (267, pp. 145-159). Sociologii cred acelaşi lucru şi azi, de pildă, în ceea ce priveşte lipsa de apetit sexual la muncitorii agricoli, mai ales în sezoanele când se munceşte intens pe câmp: „Tributul fizic cerut de corp în anumite anotimpuri, când munca agricolă desfăşurată de la răsărit până la apus lăsa prea puţină energie întâlnirilor cu caracter erotic” (671, p. 226).

Această teorie este departe de a fi nouă. Încă de la sfârşitul secolului al XII-lea, preotul Andreas Capellanus din Troyes compara modul diferit în care se raportează la sexualitate diferite clase sociale: „plebei”, „nobili”, „mari nobili” şi „foarte nobili” (*nobilissimi*), adică clerici (*De amore* I, VII, 1-4). Din cauza vieţii prospere de care beneficiază aceştia din urmă („tihnă neîntreruptă şi hrană îmbelşugată”), ei „sunt în mod firesc mai expuşi tentaţiei trupului decât ceilalţi oameni” (318, p. 215). „Luxul şi luxura merg de mână”, observă inspirat Şerban Foarţă (584).

Note şi bibliografie

(Cifrele cu caractere drepte fac trimitere la note bibliografice, iar cele cu caractere ***bold-italice*** trimit la note-comentarii ale autorului)

1. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends*, Revised and enlarged edition, vol. 5, Rosenkilde and Bagger, Copenhaga, 1958.

2. *Epopeea lui Ghilgameş*, traducere de V. Şerbănescu şi Al. Dima, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1966.

3. *Gândirea asiro-babiloniană în texte*, studiu introductiv de Constantin Daniel, traducere, notiţe introductive şi note de Athanase Negoiţă, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1975.

4. S.N. Kramer, *Istoria începe la Sumer*, traducere de Cornel Sabin, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.

5. În 1994 am tradus, prefaţat şi adnotat cartea lui I.P. Culianu *Călătorii în lumea de dincolo*. Cu acest prilej, am adăugat o notă de subsol referitoare la *ius primae noctis*, inclusiv în privinţa unor elemente care sugerau existenţa arhaicului obicei sexual în spaţiul românesc (6, p. 96, n. 1). Era vorba de o *notă a traducătorului*, deci a mea, însă câţiva comentatori au crezut că este o notă semnată chiar de Culianu. Vezi Lucia Berdan (7, pp. 193-194) şi Stelian Dumistrăcel (8, p. 67).

6. Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo*, ediţia a III-a, traducere de Gabriela şi Andrei Oişteanu, prefaţă şi note de Andrei Oişteanu, cuvânt înainte de Lawrence E. Sullivan, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

7. Lucia Berdan, *Mitologia cuvintelor*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza”, Iaşi, 2003.

8. Stelian Dumistrăcel, *Expresii româneşti. Biografii – motivaţii*, Editura Institutul European, Iaşi, 1997.

9. *Septuaginta 2*, volum coordonat de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, Dan Sluşanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri de Florica Bechet, Ioana Costa, Alexandra Moraru, Ion Pătrulescu, Cristina Costena Rogobete, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Bucureşti – Iaşi, 2004.

10. Herodot, *Istorii*, vol. I, studiu introductiv de Adelina Piatkowski, traducere şi note de Adelina Piatkowski şi Felicia Vanţ-Ştef, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1961.

11. Herodot, *Istorii*, vol. II, traducere şi note de

Adelina Piatkowski şi Felicia Vanţ-Ştef, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1964.

12. Lactanţiu, *Despre moartea persecutorilor*, ediţie bilingvă, traducere de Cristian Bejan, studiu introductiv, tabel cronologic, note explicative şi anexe de Dragoş Mârşanu, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

13. Raphael Patai, „Jus primae noctis", în Issachar Ben-Ami şi Dov Noy (eds.), *Studies in Marriage Customs*, Folklore Research Center Studies 4, Institute of Jewish Studies, Ierusalim, 1974, pp. 177-180.

14. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. 6, Rosenkilde and Bagger, Copenhaga, 1958.

15. Charles Laugier, *Contribuţii la etnografia medicală a Olteniei*, ediţie critică de Adrian Michiduţă, Editura Aius, Craiova, 2011 (prima ediţie: Craiova, 1925).

16. Radu Rosetti, *Părintele Zosim şi alte povestiri*, ediţie îngrijită de Radu Gârmacea, Editura Humanitas, Bucureşti, 2014.

17. Jorge Luis Borges, *Cărţile şi noaptea*, ediţie îngrijită, prefaţă şi traducere de Valeriu Pop, Editura Junimea, Iaşi, 1988.

18. *Cartea celor o mie şi una de nopţi*, vol. 1, traducere de Haralambie Grămescu, prefaţă de Ovidiu Papadima, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.

19. Andrei Codrescu, *Whatever Gets You through the Night: A Story of Sheherezade and the Arabian Entertainments*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2011.

20. Dimitrie Cantemir, *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, ediţie îngrijită de Virgil Cândea, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1987.

21. Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Ottomanu. Crescerea şi scăderea lui*, vol. 2, traducere de dr. Iosif Hodoşiu, Bucureşti, 1876.

22. Alain Boureau, *The Lord's First Night: The Myth of the Droit de Cuissage*, translated by Lydia G. Cochrane, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 1998. Ediţia franceză: *Le droit de cuissage: La fabrication d'un*

mythe XIIIe-XXe siècle, Albin Michel, Paris, 1995.

23. Emil Cioran, *Caiete II (1966-1968)*, traducere de Emanoil Marcu şi Vlad Russo, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999. Ediţia franceză: E.M. Cioran, *Cahiers (1957-1972)*, Gallimard, Paris, 1997.

24. Nicolae D. Lăbuşcă, *Despre cuniţă. Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc. O dare în Moldova din secolul XVIII*, Institutul de Arte Grafice „Viaţa Românească", Iaşi, 1925.

25. Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1970.

26. Dimitrie Cantemir, *Descrierea Moldovei*, prefaţă de Leonida Maniu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

27. Andrei Oişteanu, *Grădina de dincolo. Zoosophia. Comentarii mitologice*, ediţia a II-a, Editura Polirom, Iaşi, 2012.

28. G. Sion, *Suvenire contimpurane*, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

29. *Ştefan Vodă cel Mare şi Sfânt. Istorisiri şi cântece populare*, strânse la un loc de Simion T. Kirileanu, ediţia a III-a sporită, Tipografia Monastirei Neamţ, Casa şcoalelor, 1924.

30. Jörg Wettlaufer, „The *jus pimae noctis* as Male Power Display: A Review of Historic Sources with Evolutionary Interpretation", *Evolution and Human Behavior*, 21 (2), 2000, pp. 111-123.

31. Simeon Florea Marian, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, vol. I-II, ediţie îngrijită, introducere, bibliografie şi glosar de Iordan Datcu, Editura Saeculum Vizual, Bucureşti, 2009.

32. Elena Sevastos, *Nunta la români. Studiu istorico-etnografic comparativ*, Bucureşti, 1889. Elena Sevastos, *Literatura populară: Cântece moldoveneşti – Nunta la români*, vol. I, ediţie îngrijită şi prefaţă de Ioan Ilişiu, Editura Minerva, Bucureşti, 1990.

33. Radu Rosetti, *Amintiri. Ce-am auzit de la alţii*, ediţie îngrijită şi prefaţată de Mircea Anghelescu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996.

34. Radu Rosetti, *Din copilărie. Amintiri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

35. Radu Rosetti, *Din prima tinereţe. Amintiri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

36. Mihail Sadoveanu, *Cântecul mioarei* / *Lisaveta*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1971.

37. Radu Rosetti, *Pământul, sătenii şi stăpânii în Moldova*, vol. I: *De la origini până la 1834*, Editura Librăriei Socec & Co, Bucureşti, 1907.

38. Apollonios din Rhodos, *Peripeţiile corăbiei Argo*, traducere din limba elină, prefaţă, tabel cronologic şi note de Ion Acsan, Editura Minerva, Bucureşti, 1992.

39. G. Tomoiagă, „Moravuri şi datine poporale culese între românii dintre Prut şi Nistru”, *Aurora română*, Cernăuţi, nr. 3, 1 martie 1882.

40. *Instituţii feudale din ţările române. Dicţionar* (coordonatori: Ovid Sachelarie şi Nicolae Stoicescu; autori: Alexandru Constantinescu, Florin Constantiniu, Valentin Al. Georgescu, Dan Amedeu Lăzărescu, Ovid Sachelarie, Nicolae Stoicescu, Petre Strihan, Valeriu Şotropa, Tudor Voinea; cuvânt înainte: O. Sachelarie; introducere: Valentin Al. Georgescu), Editura Academiei Române, Bucureşti, 1988.

41. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia Traiană*, Tipo-Litografia H. Goldner, Iaşi, 1892, vol. V, p. 108.

42. Diodor din Sicilia, *Biblioteca istorică*, traducere de Radu Hâncu şi Vladimir Iliescu, Editura Sport-Turism, Bucureşti, 1981.

43. Vladimir Nabokov, *Lolita*, ediţia a IV-a, traducere de Horia Florian Popescu, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

44. Adriana Babeţi, *Amazoanele. O poveste*, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

45. *Cartea lui Marco Polo sau Descoperirea lumii*, text integral rescris în franceză de A. T’Serstevens, traducere de Traian Filip şi Gh.E. Gussi, Editura Eminescu, Bucureşti, 1972.

46. Quintus Curtius Rufus, *Viaţa şi faptele lui Alexandru cel Mare, regele Macedoniei*, vol. II, traducere

de Constantin Gerota, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.

47. Jorge Luis Borges, *Cărţile şi noaptea*, ed. cit.

48. Edward Westermarck, *The History of Human Marriage*, 2 vol., Macmillan, New York, 1891.

49. Iouri Droujnikov, *L'étoile du généralissime*, Fayard, Paris, 2012.

50. Yuri Druzhnikov, *Contemporary Russian Myths: A Skeptical View of the Literary Past*, Edwin Mellen Press, Lewiston, 1999.

51. Giovanni Boccaccio, *Decameronul*, vol. I-II, traducere de Eta Boeriu, studiu introductiv de Alexandru Balaci, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1957.

52. Maria Leach *et alii* (eds.), *Standard Dictionary of Folklore: Mythology and Legend*, vol. I-II, Funk & Wagnals Company, New York, 1949-1950.

53. William Shakespeare, *Opere*, vol. VI, traducere de Barbu Solacolu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1958.

54. Jörg Wettlaufer, „The *jus pimae noctis* as Male Power Display", ed. cit.

55. Ernst H. Kantorowicz, *Cele două corpuri ale regelui. Un studiu asupra teologiei politice medievale*, traducere de Andrei Sălăvăstru, prefaţă de William Chester Jordan, postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

56. Ştefan Meteş, *Emigrări româneşti din Transilvania în secolele XIII-XX*, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1977.

57. Márki Sándor, *Dósa György*, Budapesta, 1913, p. 184.

58. Vasile Stoica, *Suferinţele din Ardeal*, ediţia a IV-a, Editura Vicovia, Bacău, 2008, p. 362 (primele două ediţii: 1916 şi 1917).

59. Jósika Miklós, *Emlékiratai* (*Memorii*), Pesta, 1865, vol. II, pp. 58-60, *apud* Ştefan Meteş, *Emigrări româneşti...*, ed. cit., p. 18.

60. Jean-Paul Roux, *Regele. Mituri şi simboluri*, traducere şi note de Andrei Niculescu, Editura Meridiane, Bucureşti, 1998.

61. April Harper, Caroline Proctor (eds.), *Medieval Sexuality: A Casebook*, Routledge, New York – Londra, 2008.

62. Anthony-Emil N. Tachiaos, *Sfinţii Chiril şi Metodie şi culturalizarea slavilor*, traducere de Constantin Făgeţan, Editura Sophia, Bucureşti, 2002.

63. Warren Treadgold, „The Bride-Shows of the Byzantine Emperors”, *Byzantion*, nr. 49, 1979, pp. 395-413.

64. „Viaţa şi ostenelile cuvioşilor părinţilor noştri Methodie şi ale lui Constantin, carele s-au numit Chirill, episcopilor Moraviei, dascălii sloveneşti”, în *Vieţile sfinţilor* (luna mai), Mânăstirea Neamţului, 1813; vezi *Studii de slavistică*, vol. II, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1971, pp. 47-56.

65. Aleksandr Soljeniţân, *Rusia sub avalanşă*, traducere de Inna Cristea, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

66. Jean Rousset, *Mitul lui Don Juan*, traducere de Angela Martin, Editura Univers, Bucureşti, 1999.

67. Mihaela Ursa, *Eroticon. Tratat despre ficţiunea amoroasă*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2012.

68. Denis de Rougemont, *Iubirea şi Occidentul*, traduceri, note şi indici de Ioana Cândea-Marinescu, prefaţă de Virgil Cândea, Editura Univers, Bucureşti, 1987.

69. Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română. Studiu de imagologie în context est-central-european*, ediţia a III-a revăzută, adăugită şi ilustrată, Editura Polirom, Iaşi, 2012.

70. Sever Voinescu, „Tatăl lui Figaro (I şi II)”, *Evenimentul zilei*, 11-12 noiembrie 2014.

71. Andrei Oişteanu, „Evrei, creştini şi musulmani în controversă: Dispute teologice publice în Evul Mediu”, *Revista 22*, 29 noiembrie 2006, p. 18; 5 decembrie 2006, pp. 12-13.

72. Andrei Oişteanu, „Jews, Christians and Muslims in Controversy: Public Theological Disputations in Medieval Europe”, *Archaeus. Studies in the History of Religions*, Romanian Association for the History of Religions, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. XIII, 2009, pp. 137-154. Vezi şi nota 321.

73. Séamas Mac Philib, „*Ius Primae Noctis* and the Sexual Image of Irish Landlords in Folk Tradition and in Contemporary Accounts”, *Béaloideas. The Journal of the Folklore of Ireland Society*, 56, 1988, pp. 97-140.

74. Beaumarchais, *Bărbierul din Sevilla. Nunta lui Figaro*, traducere de Anda Boldur şi Valentin Lipatti, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967 (Beaumarchais, *Le mariage de Figaro*, Librairie Générale Française, Paris, 1989).

75. Wendy Doniger, *The Bedtrick: Tales of Sex and Masquerade*, University of Chicago Press, Chicago – Londra, 2000.

76. Andrei Oişteanu, „Din nou despre duelul la români. A doua jumătate a secolului al XIX-lea”, *România literară*, 21 septembrie 2005, pp. 16-18. George Bibescu, fiul domnitorului Ţării Româneşti, a fost un mare duelist, un om cu o vastă carieră militară în Franţa. În 1869, la Paris, Bibescu are o aventură erotică cu soţia principelui Paul de Bauffremont, Marie-Valentine, contesă de Caraman-Chimay, înrudită cu mai toată înalta nobilime franceză. Contesa fuge la Bibescu, iar Bauffremont îi intentează proces de divorţ. „L’affaire Bauffremont-Bibesco” este pe larg comentată în presa pariziană din epocă, la rubrica mondenă. Ultragiat, Paul de Bauffremont publică în 1872 comentarii ofensatoare la adresa lui Bibescu. Acesta îl provoacă la duel şi, fiind un bun spadasin, îl răneşte. Până la urmă, în 1875, Marie-Valentine divorţează de principele francez, recăsătorindu-se cu prinţul român.

77. Guillaume Apollinaire, *Cele unsprezece mii de vergi*, traducere de Silviu Lupescu, studiu introductiv de

Luca Piţu, Editura Institutul European, Iaşi, 1992.

78. Honoré de Balzac, *Povestiri deşucheate*, traducere de Virgil Tănase, Editura Eminescu, Bucureşti, 1997.

79. Mircea Eliade, *Naşteri mistice*, traducere de Mihaela Grigore Paraschivescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013.

80. Andrei Oişteanu, *Ordine şi Haos. Mit şi magie în cultura tradiţională românească*, ediţia a II-a revăzută, adăugită şi ilustrată, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

81. Petru Caraman, „Blestemul ca expresie folclorică a unui complex afect negativ", *Anuarul Muzeului Etnografic al Moldovei*, vol. III, 2003, pp. 11-74.

82. Dan Horia Mazilu, *O istorie a blestemului*, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

83. Otilia Hedeşan, „Repere pentru o specie puţin studiată – blestemul", *Simpozion*, Comunicările celui de-al X-lea simpozion al cercetătorilor români din Ungaria, Gyula, 2001, pp. 165-179.

84. Alexandru Paleologu, *Bunul-simţ ca paradox*, ediţia a II-a (remaniată de autor), Editura Vitruviu, Bucureşti, 1997.

85. James George Frazer, *Creanga de aur*, vol. I-V, traducere, prefaţă şi tabel cronologic de Octavian Nistor, note de Gabriela Duda, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

86. Ion Muşlea şi Ovidiu Bârlea, *Tipologia folclorului. Din răspunsurile la chestionarele lui B.P. Hasdeu*, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.

87. Otilia Hedeşan, *Şapte eseuri despre strigoi*, Editura Marineasa, Timişoara, 1998.

88. Ştefania Cristescu-Golopenţia, *Gospodăria în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Drăguş (Făgăraş)*, ediţia a III-a, cuvânt înainte de Sanda Golopenţia, Editura Paideia, Bucureşti, 2002 (prima ediţie: 1940).

89. Dimitrie Dan, *Evreii din Bucovina. Studiu istoric, cultural, etnografic şi folcloric*, Cernăuţi, 1899.

90. *Septuaginta 1*, volum coordonat de Cristian

Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, Dan Sluşanschi, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Bucureşti – Iaşi, 2004.

91. Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, „ «Primeneli şi sulimanuri»: despre igienă şi modernitate”, în Laura Grünberg (coord.), *Introducere în sociologia corpului. Teme, perspective şi experienţe întrupate*, Editura Polirom, Iaşi, 2010, pp. 199-223.

92. Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate*, vol. II, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Ioana Costa, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

93. Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate*, vol. V, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Ioana Costa, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

94. Ovidiu, *Arta iubirii*, traducere şi note de Maria-Valeria Petrescu, prefaţă şi tabel cronologic de Grigore Tănăsescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.

95. Jean Verdon, *Dragostea în Evul Mediu. Trup, sexualitate şi sentiment*, traducere de Dana-Ligia Ilin, prefaţă de Ioan Pânzaru, Editura Humanitas, Bucureşti, 2009.

96. Willis Johnson, „The myth of Jewish male menses”, *Journal of Medieval History*, Oxford, 24 (3), 1998, pp. 273-295.

97. Jacques Le Rider, *Modernitatea vieneză şi crizele identităţii*, traducere de Magda Jeanrenaud, Editura Universităţii „Al.I. Cuza”, Iaşi, 1995.

98. Jean Cuisenier, *Mémoire des Carpathes. La Roumanie millénaire: un regard intérieur*, Plon, Paris, 2000, p. 188, *apud* 99, p. 69.

99. Otilia Hedeşan, *Pentru o mitologie difuză*, Editura Marineasa, Timişoara, 2000, p. 69.

100. Tache Papahagi, *Grai, folklor, etnografie*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Valeriu Rusu, Editura Minerva, Bucureşti, 1981.

101. Vasile Voiculescu, *Iubire magică. Zahei orbul*, ediţie îngrijită de Victor Iova, Editura Cartea Românească,

Bucureşti, 1982.

102. Constantin Eretescu, *Ştima apei. Studii de mitologie şi folclor*, Editura Etnologică, Bucureşti, 2007.

103. Marian Munteanu, *Folclorul detenţiei. Formele privării de libertate în literatura poporană. Studiu, tipologie, antologie de texte şi glosar*, Editura Valahia, Bucureşti, 2008.

104. Ion Apostol, „Crăciunul şi Anul Nou la românii de la est de Bug”, în *Sociétés européennes*, sous la rédaction de Paul H. Stahl, vol. 7, Paris, 1990, p. 82.

105. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. I: *De la epoca de piatră la misterele din Eleusis*, traducere de Cezar Baltag, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1981.

106. Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească. Studiu de paleoetnografie a cetelor de feciori din Ţara Oltului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

107. Andrei Oişteanu, *Narcotice în cultura română. Istorie, religie şi literatură*, ediţia a III-a revăzută, adăugită şi ilustrată, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

108. Gabriel García Márquez, *Un veac de singurătate*, traducere şi cuvânt înainte de Mihnea Gheorghiu, Editura Minerva, Bucureşti, 1974.

109. Mircea Eliade, *Tratat de istorie a religiilor*, cu o prefaţă de Georges Dumézil şi un cuvânt înainte al autorului, traducere de Mariana Noica, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

110. Ioan Petru Culianu, *Cult, magie, erezii. Articole din enciclopedii ale religiilor*, traduceri de Maria-Magdalena Anghelescu şi Dan Petrescu, postfaţă de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

111. Ioan Pop-Curşeu, *Magie şi vrăjitorie în cultura română. Istorie, literatură, mentalităţi*, Editura Cartea Românească, Editura Polirom, Bucureşti – Iaşi, 2013.

112. Plutarh, *Vieţi paralele*, vol. 1, studiu introductiv, traducere şi note de N.I. Barbu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1960.

113. Michel Onfray, *Prigoana plăcerilor. Edificarea unei erotici solare*, traducere de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

114. Ioan Petru Culianu, *Arborele gnozei. Mitologia gnostică de la creştinismul timpuriu la nihilismul modern*, traducere de Corina Popescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1998 (ediţia a II-a: Editura Polirom, Iaşi, 2015).

115. Nicolae Cartojan, *Cărţile populare în literatura românească*, vol. I (*Epoca influenţei sud-slave*) şi vol. II (*Epoca influenţei greceşti*), Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1974.

116. Se pare că scriitorul proto-avangardist Urmuz a preluat tema urechii ca organ genital, cu alte cuvinte, tema „concepţiunii şi naşterii auriculare", cum a numit-o I.P. Culianu (118, p. 254). Personajul urmuzian Fuchs (din „poemul eroico-erotic şi muzical" *Fuchsiada*, compus la începutul secolului XX) se naşte ieşind „prin una din urechile bunicei sale". Acelaşi Fuchs face dragoste cu Venus, penetrând „urechea dreaptă a Zeiţei": „Bucuria [sexuală] supremă nu poate fi căutată decât în ureche", aceasta fiind „cel mai nobil organ", conchide Fuchs. Vezi 117, pp. 34-43.

117. Urmuz, *Pagini bizare*, ediţie întocmită de Saşa Pană, Editura Minerva, Bucureşti, 1970.

118. Ioan Petru Culianu, *Gnozele dualiste ale Occidentului*, traducere de Tereza Culianu-Petrescu, postfaţă de H.—R. Patapievici, Editura Nemira, Bucureşti, 1995 (ediţia a III-a: Editura Polirom, Iaşi, 2013).

119. Vezi Andrei Oişteanu, „Stânga *versus* dreapta. Farmecul discret al dihotomiei", în Andrei Oişteanu, *Mythos & Logos. Studii şi eseuri de antropologie culturală*, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Nemira, Bucureşti, 1998, pp. 267-282.

120. Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, *În şalvari şi cu işlic. Biserică, sexualitate, căsătorie şi divorţ în Ţara Românească a secolului al XVIII-lea*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

121. „Când [adulterul] era săvârşit de femei – scrie

Nicoleta Roman –, ducea […] la un divorţ uşor de obţinut. […] Când era săvârşit de bărbaţi, adulterul era tolerat şi nu constituia un motiv atât de grav, încât să producă o despărţire” (668, p. 160). La fel se întâmplă în comunităţile de romi, cum ne asigură antropologul Delia Grigore: „În ziua de azi, se practică, uneori şi la romii tradiţionali, anume tipuri de adulter, la bărbat, nepedepsite. La femei nu se practică, ori, dacă se practică, femeia ajunge ruşinea comunităţii” („Idealul tradiţional este cuplul pe viaţă”, interviu realizat de Maria Bercea, *Revista 22*, 9 iunie 2006).

122. Şerban Foarţă şi Ion Barbu, *Un mire fără căpătâi (rimoroman)*, Editura Polirom, Iaşi, 2007.

123. Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. I, ediţie îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, 1987.

124. Dimitrie Cantemir, *Istoria ieroglifică*, vol. I, ediţie îngrijită, note şi glosar de Ion Verdeş şi P.P. Panaitescu, prefaţă şi tabel cronologic de Alexandru Duţu, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

125. Plinius, *Naturalis Historia. Enciclopedia cunoştinţelor din Antichitate*, vol. IV, ediţie îngrijită, prefaţă, note şi anexă de Ioana Costa, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

126. Jean Delumeau, *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol. I-II, traducere, postfaţă şi note de Modest Morariu, Editura Meridiane, 1986.

127. Emil Cioran, *Ispita de a exista*, traducere de Emanoil Marcu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

128. Alin Ciupală, *Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea*, Editura Meridiane, Bucureşti, 2003.

129. Mircea Eliade, *Virilitate şi asceză. Scrieri de tinereţe* (1928), ediţie îngrijită, note şi indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

130. Roger Caillois, *Eseuri despre imaginaţie*, traducere de Viorel Grecu, prefaţă de Paul Cornea, Editura Univers, Bucureşti, 1975.

131. Dan Horia Mazilu, *Lege şi fărădelege în lumea*

românească veche, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

132. Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi şi noi sau Ce naşte din pisică şoareci mănâncă (romanţ original)*, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.

133. Ion Ghica, *Scrisori către V. Alecsandri*, ediţie îngrijită de Ion Roman, Editura Minerva, Bucureşti, 1976.

134. Jacques Le Goff (coord.), *Omul medieval*, traducere de Ingrid Ilinca şi Dragoş Cojocaru, postfaţă de Alexandru-Florin Platon, Editura Polirom, Iaşi, 1999.

135. George Mihail Zamfirescu, *Maidanul cu dragoste*, vol. I-II, Editura Naţională Ciornei, Bucureşti, 1933.

136. *Cartea celor o mie şi una de nopţi*, vol. 12, traducere de Haralambie Grămescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.

137. Ayaan Hirsi Ali, *The Caged Virgin: A Muslim Woman's Cry for Reason*, Simon & Schuster, New York, 2007.

138. Panait Istrati, *Chira Chiralina*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Alexandru Talex, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

139. Eugen Barbu, *Groapa*, ediţia a IV-a, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1968.

140. Îi mulţumesc colegului Mirel Bănică – cercetător la Institutul de Istorie a Religiilor (Academia Română) – pentru această informaţie etnografică culeasă într-un sat din judeţul Brăila.

141. *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. IV, Moldova, volum coordonat de Ion Ghinoiu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", Academia Română, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2004.

142. *Sărbători şi obiceiuri. Răspunsuri la chestionarele Atlasului Etnografic Român*, vol. I, Oltenia, volum coordonat de Ion Ghinoiu, Institutul de Etnografie şi Folclor „C. Brăiloiu", Academia Română, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.

143. Ion Chelcea, *Ţiganii din România. Monografie*

etnografică, Editura Institutului Central pentru Statistică, Bucureşti, 1944. Este o carte controversată, care a propovăduit în anii 1940 nevoia de a-i izola pe romi, pe motiv că aceştia nu se pot adapta şi integra în comunitate, constituind un pericol social.

144. Cântec lăutăresc interpretat de „lăutarul Nae", satul 2 Mai, judeţul Constanţa, 1967, înregistrat de autorul prezentei cărţi.

145. Vasile Voiculescu, *Capul de zimbru*, ediţie îngrijită de Victor Iova, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1982.

146. Geo Bogza, *Poemul invectivă, cu amprentele digitale ale autorului*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Nicolae Tzone, Editura Vinea, Bucureşti, 2009.

147. Lazăr Şăineanu, *Basmele române în comparaţiune cu legendele antice clasice şi în legătură cu basmele popoarelor învecinate şi ale tuturor popoarelor romanice*, ediţie îngrijită de Ruxandra Niculescu, prefaţă de Ovidiu Bârlea, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.

148. Dr. Constantin Colonaş, *Cartea căsătoriei*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1940.

149. Aceste date le-am preluat de pe site-ul *Fundaţiei Sörös Romania*, http://www.soros.ro/ro/program_articol.php?articol=310.

150. Klaus Heitmann, *Imaginea românilor în spaţiul lingvistic german*, traducere şi introducere de Dumitru Hâncu, Editura Univers, Bucureşti, 1995.

151. Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. I, Tipografia Isidor Wiegler, Cernăuţi, 1903 (reeditare: ediţie îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iaşi, 1998).

152. Delia Grigore, „Idealul tradiţional este cuplul pe viaţă", interviu realizat de Maria Bercea, *Revista 22*, 9 iunie 2006.

153. Teodor T. Burada, *Opere*, vol. III: *Folclor şi etnografie*, ediţie critică de Viorel Cosma, Editura Muzicală, Bucureşti, 1978.

154. *Cartea celor o mie şi una de nopţi*, vol. 11, traducere de Haralambie Grămescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1974.

155. Maria Luisa Lombardo, *Erotica magna. O istorie a literaturii române, dincolo de tabuurile ei*, Editura Universităţii de Vest, Timişoara, 2004.

156. Arnold Van Gennep, *The Rites of Passage*, translated by Monika B. Vizedom and Gabrielle L. Caffee, Introduction by Solon T. Kimball, Routledge and Kegan Paul, London and Henley, 1977 (Ediţia românească: *Riturile de trecere*, traducere de Lucia Berdan şi Nora Vasilescu, prefaţă de Nicolae Constantinescu, Editura Polirom, Iaşi, 1996).

157. În cultura tradiţională românească sunt atestate o serie de ritualuri, practicate de cărămidari, de oprire a ploii pe perioada coacerii chirpicilor la soare. Reminiscenţe ale acestor practici magice au supravieţuit în mod miraculos în folclorul copiilor: „Cărămidă rea, / Dă Doamne să stea [ploaia]; / Cărămidă lucitoare [= udă, necoaptă], / Dă, Doamne, să fie soare”. Vezi Andrei Oişteanu, *Ordine şi Haos…*, ed. cit., „Meteorologia magică a cărămidarilor”, pp. 393-396.

158. Vasile Alecsandri, *Poezii populare ale românilor*, prefaţă şi bibliografie de Stancu Ilin, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

159. Constantin Negruzzi, „Scene pitoreşti din obiceiurile Moldovei”, *Dacia literară*, 1859, p. 91.

160. Vezi http://www.evz.ro/detalii/stiri/Romnia-raiul-musulmancelor-n-cutarea-virginitii-pierdute-1001424.html; http://www.evz.ro/detalii/stiri/HIMENUL-CHINEZESC-O-AFACERE-DE-SUCCES-pentru-rile-unde-virginitatea-este-o-comoar-1001769.html;
http://www.evz.ro/detalii/stiri/Romnii-au-descoperit-CENTURA-DE-CASTITATE-perfect-1005655.html.

161. Vezi Andrei Oişteanu, „Antropologia locuirii tradiţionale”, în Andrei Oişteanu, *Ordine şi Haos…*, ed. cit., pp. 575-587.

162. G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*,

ediţie critică, note, glosar, bibliografie şi indice de George Antofi, prefaţă de Ovidiu Papadima, Editura Minerva, Bucureşti, 1982.

163. Iuliu A. Zane, *Proverbele românilor*, vol. I-X, prefaţă de G. Dem. Teodorescu, Editura Librăriei Socec & Co, Bucureşti, 1895-1903.

164. Petru Caraman, „Une ancienne coutume de mariage. Étude d'ethnographie du Sud-Est Européen", în 165, pp. 90-167.

165. Petru Caraman, *Studii de folclor*, vol. II, ediţie îngrijită de Viorica Săvulescu, studiu introductiv şi tabel cronologic de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, 1988.

166. Ion Creangă, *Poveşti, amintiri, povestiri*, Editura Eminescu, Bucureşti, 1980.

167. Antoaneta Olteanu, *Reprezentări ale spaţiului în credinţele populare româneşti*, Editura Paideia, Bucureşti, 2009.

168. Iordache Golescu, *Scrieri alese*, ediţie îngrijită şi comentarii de Mihai Moraru, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1990.

169. Ernest Bernea, *Cadre ale gândirii populare româneşti. Contribuţii la reprezentarea spaţiului, timpului şi cauzalităţii*, postfaţă de Ovidiu Bârlea, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1985.

170. Ştefania Cristescu-Golopenţia, *Gospodăria în credinţele şi riturile magice ale femeilor din Drăguş (Făgăraş)*, ed. cit.

171. Mircea Eliade, *Le sacré et le profane*, Gallimard, Paris, 1983.

172. Marian Munteanu, *Folclorul detenţiei...*, ed. cit.

173. Poveste populară inedită nr. 3. Informator popular: Viorel Lingurar, 24 de ani; satul Cizer, judeţul Sălaj; culeasă la 20 septembrie 1975 de Ion Taloş, Virgiliu Florea, Ion Cuceu; transcrisă de Otilia Hedeşan; Arhiva de Folclor Cluj, mgt. 2287 IIe. Îi mulţumesc etnologului Otilia Hedeşan pentru transmiterea acestui text inedit.

174. Ion Pop, *Avangarda în literatura română*,

Editura Minerva, Bucureşti, 1990.

175. Tudor Pamfile, *Dragostea în datina tineretului român*, text stabilit, cuvânt înainte şi întregiri bibliografice de Petre Florea, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1998.

176. Ivan Evseev, *Simboluri folclorice. Lirica de dragoste şi ceremonialul de nuntă*, Editura Facla, Timişoara, 1987.

177. *Lirică populară de dragoste*, ediţie îngrijită de Sabina Ispas şi Doina Truţă, prefaţă de Sabina Ispas, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.

178. Michel Foucault, *Istoria sexualităţii*, traducere de B. Stanciu şi A. Onete, Editura de Vest, Timişoara, 1995.

179. Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, *Evgheniţi, ciocoi, mojici. Despre obrazele primei modernităţi româneşti (1750-1860)*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013.

180. Gustave Flaubert, *Dicţionar de idei primite de-a gata*, traducere, prefaţă şi note de Irina Mavrodin, Editura ART, Bucureşti, 2007.

181. Mirel Bănică, *Nevoia de miracol. Fenomenul pelerinajelor în România contemporană*, postfaţă de Sorin Antohi, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

182. A. Cohen, *Talmudul*, traducere din franceză de C. Litman, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.

183. James George Frazer, *Folclorul în Vechiul Testament*, traducere de Harry Kuller, Editura Scripta, Bucureşti, 1995.

184. Andrei Oişteanu, *Mythos & Logos…*, ed. cit.

185. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XV (*Fragmentarium. Addenda ediţiei*), ediţie critică îngrijită de Perpessicius, coordonatori Dimitrie Vatamaniuc şi Petru Creţia, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1993.

186. Violeta Barbu, *Ordo amoris. O istorie a instituţiei căsătoriei în Ţara Românească în secolul al XVII-lea*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2011.

187. G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini până în prezent*, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, ediţie îngrijită şi prefaţă de Al. Piru, Editura Minerva,

Bucureşti, 1986.

188. Radu Pavel Gheo, *DEX-ul şi sexul. Carte de joc*, prefaţă de Luminiţa Marcu, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

189. Carmen Huluţă, „Trupul din cuvinte. O terminologie ţărănească pentru corp”, în *Symposia. Caiete de etnologie şi antropologie*, nr. 1, 2002, pp. 131-144.

190. *Dicţionarul Limbii Române*, tom XII, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010.

191. Andrei Pleşu, „O veste bună”, *Dilema veche*, 3-9 noiembrie 2011, p. 3.

192. Hendrik Kraft, „Termeni consideraţi obsceni şi vulgari şi tratarea lor prin lexicografia românească. Cu exemple din dicţionare de argou”, eseu inedit elaborat pentru cursul doamnei prof. dr. Rodica Zafiu, „Argourile limbii române contemporane”, Facultatea de Litere, Universitatea din Bucureşti, 10 mai 2006.

193. George Volceanov şi Ana-Dolores Doca, *Dicţionar de argou al limbii engleze*, Editura Nemira, Bucureşti, 1995.

194. Constantin Frosin, *Dicţionar de argou francez-român*, Editura Nemira, Bucureşti, 1996.

195. Svetlana Corobceanu, „Sex cu dex”, *Jurnal.md*, 7 octombrie 2011; vezi http://www.jurnal.md/ro/news/sex-cu-dex-211278/.

196. Andreea Pietroşel, „Patru cuvinte vulgare pe care Putin le pune la respect”, Radio France Internationale, 6 mai 2014; http://www.rfi.ro/stiri-politica-49550-patru-cuvinte-vulgare-care-putin-le-pune-respect.

197. Vern L. Bullough, „*Jus primae noctis* or *droit du seigneur*”, *The Journal of Sex Research*, 28 (1), February 1991, pp. 163-166.

198. Paul H. Stahl, *Histoire de la décapitation*, Presses Universitaires de France, Paris, 1986.

199. Irina Nicolau, *Haide, bre! Incursiune subiectivă în lumea aromânilor*, Editura Ars Docendi, Bucureşti, 2001.

200. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. I: *Teatru*, ediţie critică de Al. Rosetti, Şerban Cioculescu şi Liviu Călin, Editura de

Stat Pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1959.

201. Emil Brumaru, „Poezii”, *România literară*, 5 iulie 2013, p. 8.

202. Tudor Arghezi, *Cuvinte potrivite*, prefaţă de Liviu Papadima, antologie de Mitzura Arghezi şi Traian Radu, Editura Minerva, Bucureşti, 1990.

203. V.I. Propp, *Rădăcinile istorice ale basmului fantastic*, traducere de Radu Nicolau, prefaţă de Nicolae Roşianu, Editura Univers, Bucureşti, 1973.

204. Jean Chevalier şi Alain Gheerbrant (coord.), *Dicţionar de simboluri. Mituri, vise, obiceiuri, gesturi, forme, figuri, culori, numere*, traducere de un grup coordonat de Laurenţiu Zoicaş, Editura Polirom, Iaşi, 2009.

205. Titus Livius, *De la fundarea Romei*, vol. IV, traducere de Toma Vasilescu, Floricica Demetrescu, Paul H. Popescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1962.

206. Nicolae Densuşianu, *Vechi cântece şi tradiţii populare româneşti. Texte poetice din răspunsurile la „Chestionarul istoric” (1893-1897)*, text ales şi stabilit, studiu introductiv, note, variante, indici şi glosar de I. Oprişan, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.

207. Gheorghe Muşu, *Din istoria formelor de cultură arhaică*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1973.

208. Andrei Oişteanu, „Sexualitatea părului şi Zâna cea rea”, *Dilema veche*, 24-30 decembrie 2013, p. V.

209. Miron Radu Paraschivescu, *Cântice ţigăneşti*, ediţie îngrijită de Alexandru Metea, Editura Helicon, Timişoara, 1998.

210. Dumitru Hurubă, „În anul Caragiale”, *Vatra*, martie-aprilie 2012, pp. 170-171.

211. Teodor T. Burada, *Opere*, vol. IV: *Folclor şi etnografie*, ediţie critică de Viorel Cosma, Editura Muzicală, Bucureşti, 1980.

212. Ibn Hazm al-Andalusī, *Colierul porumbiţei. Tratat despre dragoste şi îndrăgostiţi*, traducere din arabă, studiu introductiv, note, comentarii şi indice explicativ de Grete Tartler, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

213. Sal. Segall, *Din folclorul poporului evreu.*

Credinţe, datini şi superstiţii, cu o scrisoare de Gala Galaction, cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu, studiu introductiv şi ediţie îngrijită de Al. Dobre, Editura Minerva, Bucureşti, 2000.

214. George Panu, *Amintiri de la Junimea din Iaşi*, ediţie îngrijită, prefaţă şi tabel cronologic de Z. Ornea, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

215. Larry Wolff, *Inventarea Europei de Est. Harta civilizaţiei în Epoca Luminilor*, traducere de Bianca Rizzoli, Editura Humanitas, Bucureşti, 2000.

216. Al. Alexianu, *Mode şi veşminte din trecut. Cinci secole de istorie costumară românească*, vol. II, Editura Meridiane, Bucureşti, 1987.

217. Ion Muşlea, *Cercetări etnografice şi de folclor*, vol. II, ediţie îngrijită de Ion Taloş, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

218. Mihail Kogălniceanu, *Tainele inimei* (scrieri alese), ediţie îngrijită de Dan Simonescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1964.

219. G.I. Ionescu-Gion, *Istoria Bucureştilor*, Fundaţia culturală „Gh. Marin Speteanu”, Bucureşti, 1998.

220. Dr. I. Felix, „Curăţenia”, *Albina*, 22 septembrie 1902, p. 1335 – *apud* 221, p. 107

221. Alin Ciupală, *Femeia în societatea românească a secolului al XIX-lea*, ed. cit.

222. B.P. Hasdeu, *Duduca Mamuca. Din memoriile unui studinte*, ediţie îngrijită, prefaţă, note şi glosar de Ion Şeuleanu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1973.

223. Emil Cioran, *Tratat de descompunere*, traducere de Irina Mavrodin, Editura Humanitas, Bucureşti, 1992.

224. Mihail Canianu [Moritz Cahana], *Studii şi culegeri de folclor românesc*, ediţie îngrijită de Al. Dobre şi Mihail M. Robea, cuvânt înainte de Dan Horia Mazilu, studiu introductiv de Al. Dobre, Editura Minerva, Bucureşti, 1999.

225. Emanuela Timotin, *Descântecele manuscrise româneşti (secolele al XVII-lea – al XIX-lea)*, ediţie critică, studii lingvistice şi filologice, Editura Academiei Române,

Bucureşti, 2010.

226. Vezi Biserica Domnească din Târgovişte, ctitorie a lui Petru Cercel (1585), unde este prevăzut un spaţiu la etaj, deasupra pronaosului, de unde soţia domnitorului şi femeile de la curte audiau predica. De la curtea domnească, o pasarelă conducea la acest spaţiu din biserică rezervat femeilor aristocrate. Foarte probabil, a fost vorba de o influenţă turco-islamică.

227. Dimitrie Bolintineanu, *Poesii, atât cunoscute cât şi inedite*, vol. I (*Florile Bosforului*, *Legende istorice*, *Basme*), Tipografia lucrătorilor asociaţi, Bucuresci, 1865.

228. *O capodoperă a baladei româneşti: „Toma Alimoş”*, ediţie critică şi studiu introductiv de Iordan Datcu şi Viorica Săvulescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1989.

229. Radu Rosetti, *Părintele Zosim şi alte povestiri*, ed. cit.

230. Ion Neculce, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, ediţie îngrijită şi glosar de Iorgu Iordan, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

231. Michael Carden, *Sodomy: A History of a Christian Biblical Myth*, Equinox Publishing, Londra, 2004.

232. Andrei Oişteanu, „ «De n-ai da cu suliman, nu ţi-ar face pielea un ban»”, *Dilema veche*, 4 noiembrie 2005, p. 9.

233. Cristina Mihaela Stan, „Păr şi capital social”, în Laura Grünberg (coord.), *Introducere în sociologia corpului*, ed. cit., pp. 280-292.

234. Andrei Oişteanu, „Schimbarea la haine a României”, *Revista 22*, 13 iulie 2004, p. 11; *Idem*, „Romania’s Vestimental Transfiguration”, *EURESIS. Cahiers roumains d’études littéraires*, nr. 3-4, 2006, pp. 317-326; *Idem*, „We Are What We Wear: Clothing and Romania’s Transfiguration on the Eve of Modernity”, prelegere ţinută în cadrul simpozionului internaţional cu tema: *From Traditional Attire to the Modern Dress: Modes of Identification, Modes of Recognition in the Balkans (XVI-XX Centuries)*, New Europe College, Bucharest, 13-14 iunie 2008 – organizatori: Anca Oroveanu, Constanţa

Vintilă-Ghiţulescu, Mihai-Răzvan Ungureanu.

235. Ilie Corfus, „Cronica meşteşugarului Ioan Dobrescu (1802-1832)”, *Studii şi articole de istorie*, VIII, Bucureşti, 1966.

236. Johann Martin Honigberger, *Treizeci şi cinci de ani în Orient*, cuvânt înainte de Arion Roşu, ediţie îngrijită, studiu introductiv, note, *addenda* şi postfaţă de Eugen Ciurtin, traducere de Eugen Ciurtin, Ciprian Lupu şi Ana Lupaşcu, Editura Polirom, Iaşi, 2004.

237. Costache Negruzzi, *Opere*, vol. I: *Păcatele tinereţelor*, ediţie critică, studiu introductiv, comentarii şi variante de Liviu Leonte, Minerva, Bucureşti, 1974.

238. Nicolae Cartojan, *Istoria literaturii române vechi*, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

239. Marianne Mesnil, *Etnologul, între şarpe şi balaur* – Marianne Mesnil şi Assia Popova, *Eseuri de mitologie balcanică*, traducere de Ioana Bot şi Ana Mihăilescu, cuvânt înainte de Paul H. Stahl, Editura Paideia, Bucureşti, 1997.

240. Vintilă Mihăilescu, „Imagini ale celuilalt. O perspectivă antropologică”, în Irina Culic, István Horváth, Cristian Stan (coord.), *Reflecţii asupra diferenţei*, Editura Limes, Cluj-Napoca, 1999, pp. 105-116.

241. Moses Gaster, *Literatura populară română*, ediţie îngrijită, prefaţă şi note de Mircea Anghelescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

242. Andrei Oişteanu, „Rohmans-Brahmanes: Le voyage d’un motif à travers l’espace et le temps”, *Ethnologica*, vol. 1, 1983, pp. 138-143.

243. Andrei Oişteanu, „Rohmani-Brahmani. Călătoria unui motiv în spaţiu şi timp”, în Andrei Oişteanu, *Mythos & Logos…*, ed. cit., pp. 109-124.

244. Richard Stoneman, *Alexander the Great: A Life in Legend*, Yale University Press, New Haven – Londra, 2008.

245. Norman Mosley Penzer, *Poison-Damsels and Other Essays in Folklore and Anthropology*, C.J. Sawyer, Londra, 1952.

246. Rahul Peter Das, *The Origin of the Life of a Human Being: Conception and the Female According to Ancient Indian Medical and Sexological Literature*, Motilal Banarsidass Publishers, New Delhi, 2003.

247. Andrei Oişteanu, „Ritual and Symbolic Xenocide in Central and Eastern Europe”, *Archaeus. Études d’Histoire des Religions*, Association Roumaine d’Histoire des Religions, Bucarest, tome V, fasc. 3-4, 2001, pp. 33-43.

248. Andrei Oişteanu, „Xenocid ritual?”, în Andrei Oişteanu, *Imaginea evreului în cultura română*, ed. cit., pp. 496-514.

249. Vezi Adrian Marino, *Cultură şi creaţie*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Aurel Sasu, Editura Eikon, Cluj-Napoca, 2010, pp. 224-225. Articolul „Mandragola” a fost publicat iniţial de Adrian Marino în *Naţiunea*, 3 iunie 1946, p. 2.

250. Roger Caillois, *Le mythe et l’homme*, Gallimard, Paris, 1938.

251. Oskar Dähnhardt, *Natursagen: Eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden*, vol. I-III, B.G. Teubner, Leipzig – Berlin, 1907-1912.

252. Simeon Florea Marian, *Insectele în limba, credinţele şi obiceiurile românilor. Studiu folkloristic*, Ediţiunea Academiei Române, Institutul de arte grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1903.

253. Ovidiu Pecican, *Noaptea soarelui răsare*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2014.

254. Mateiu I. Caragiale, *Craii de Curtea-Veche*, ediţia a II-a, postfaţă şi bibliografie de Mircea Vaida, Editura Minerva, Bucureşti, 1975.

255. Erich Neumann, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, translated from the German by Ralph Manheim, Princeton University Press, Princeton, 1974 (prima ediţie: 1955).

256. Poveste populară inedită nr. 1. Informator: Ion Barbu, 59 de ani; satul Băneşti, judeţul Dâmboviţa; culeasă în 1932 de G.I. Dobrescu; Arhiva de Folclor Cluj, Fondul Muşlea, nr. 375, pp. 61-63. Îi mulţumesc etnologului Otilia

Hedeşan pentru transmiterea acestui text inedit.

257. „Cărţi erotice de Giorgio Baffo şi Pierre Louÿs, în tălmăcirea lui Şerban Foarţă”, *Observator cultural*, 15-21 mai 2014, p. 32. Vezi şi Giorgio Baffo, *Erosonete*, în transpunerea lui Şerban Foarţă, cuvânt înainte de Guillaume Apollinaire, Editura Adenium, Iaşi, 2014.

258. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. VI (*Literatură populară*), ediţie critică îngrijită de Perpessicius, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1963, pp. 385 ş.u.; secţiunea „Câteva irmoase ce se cântă după masă. Cântece de lume din jumătatea întâia a secolului [al XIX-lea] (estrase dintr-un manuscript cu cântece)”.

259. Wilhelm Hertz, *Die Sage vom Giftmädchen*, Königlich Bayerische Akademie der Wissenschaften, München, 1893.

260. Mircea Cărtărescu, *Orbitor*: *Aripa dreaptă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

261. Mircea Eliade, *Jurnal (1970-1985)*, vol. II, ediţie îngrijită şi indice de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

262. Wendy Doniger O’Flaherty, *Shiva: The Erotic Ascetic*, Oxford University Press, Londra – New York, 1981.

263. Tristan Tzara, *Şapte manifeste Dada, cu câteva desene de Francis Picabia. Lampisterii. Omul aproximativ (1925-1930)*, versiuni româneşti, prefaţă şi note de Ion Pop, Editura Univers, Bucureşti, 1996.

264. Lucian Boia, „Desfrâu şi sfinţenie: doi poli ai imaginarului insular”, în Lucian Boia, Anca Oroveanu şi Simona Corlan-Ioan (coord.), *Insula. Despre izolare şi limite în spaţiul imaginar*, lucrările unui colocviu interdisciplinar organizat de Centrul de Istorie a Imaginarului şi Colegiul Noua Europă, 19-20 martie 1999, Colegiul Noua Europă, Bucureşti, 1999, pp. 12-24.

265. Andrei Oişteanu, „Utopografia insulei în imaginarul colectiv românesc”, în Lucian Boia, Anca Oroveanu şi Simona Corlan-Ioan (coord.), *Insula…*, ed. cit., pp. 57-92.

266. C.G. Jung, *Opere complete*, vol. 1: *Arhetipurile*

şi inconştientul colectiv, traducere de Dana Verescu şi Vasile Dem Zamfirescu, Editura Trei, Bucureşti, 2003.

267. Georges Bataille, *Erotismul*, traducere de Dan Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1998.

268. Guillaume Apollinaire, *L'Œuvre du Marquis de Sade*, pages choisies, introduction, essai bibliographique et notes par Guillaume Apollinaire, Bibliothèque des Curieux, Paris, 1909.

269. Emil Nicolae, *Victor Brauner – la izvoarele operei*, prefaţă de Amelia Pavel, Editura Hasefer, Bucureşti, 2004.

270. Iată doar câteva titluri de picturi cu puternice conotaţii sexuale realizate de Victor Brauner în anii 1930-1940: ciclul *Anatomie du désir* (1935-1938), *Coupe des cent vingt dispositions érotomagiques* (1946), *Victor Victorel procureur général de l'orgasme propulseur* (1949), *Victor Victorel s'initiant à la sodomie* (1949), *Victor Victorel à l'hypercoït barbarogène* (1949), *Victor Victorel se priapant de sa naissance* (1949) etc. (269, pp. 68-69).

271. Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, traducere de Marcel Aderca, prefaţă şi postfaţă de Radu Toma, Editura Univers, Bucureşti, 1977 (prima ediţie, în franceză: 1969).

272. Felix Liebrecht, „Das *jus primae noctis*", *Orient und Occident*, Bd. 2, Göttingen, 1864, pp. 541-542.

273. Angelo De Gubernatis, *Storia comparata degli usi nuziali in Italia e presso gli altri popoli indo-europei*, Treves, Milano, 1869.

274. Louis Veuillot, *Le droit du seigneur au Moyen Âge*, L. Vivès, Paris, 1854.

275. Karl Schmidt, *Jus primae noctis. Eine geschichtliche Untersuchung*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1881.

276. Georges Dumézil, *Căsătorii indo-europene şi Cincisprezece chestiuni romane*, traducere de Crina Berdan, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

277. Paul Veyne, „Homosexualitatea la Roma", în

Georges Duby *et alii*, *Amor şi sexualitate în Occident*, introducere de Georges Duby, traducere de Laurenţiu Zoicaş, Editura Artemis, Bucureşti, 1994, pp. 52-59.

278. Mircea Eliade, *Oceanografie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013 (prima ediţie: 1934).

279. Guillaume Apollinaire, *Amorurile unui hospodar*, traducere de Emil Paraschivoiu, prefaţă de Ov.S. Crohmălniceanu, Editura Mistral, Bucureşti, 2002.

280. Voltaire, *Dicţionar filosofic*, traducere şi note de Anca-Delia Comăneanu, prefaţă de Irina Mavrodin, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

281. Vasile C. Ioniţă, „Termeni eufemistici pe baza *Atlasului Lingvistic Român II-1. Supliment*", *Dacoromania*, serie nouă, vol. III-IV, 1998-1999, pp. 57-65.

282. Erling Schøller, „Cuvinte şi expresii obscene în limba română (I)", *Revue Romane*, 6 (2), 1971, pp. 243-252. Îi mulţumesc doamnei Rodica Zafiu pentru semnalarea acestui studiu.

283. Erling Schøller, „Cuvinte şi expresii obscene în limba română (II)", *Revue Romane*, 7 (1), 1972, pp. 32-67.

284. Emil Petrovici, *Atlasul Lingvistic Român*, partea a II-a (*ALR II*), vol. I, *Suplement. Termeni consideraţi obsceni,* Sibiu – Leipzig, 1942.

285. Al. Niculescu, „Termenii româneşti care denumesc noţiunea «copil nelegitim»", *Analele Universităţii „C.I. Parhon"*, Filologie 7, Bucureşti, 1956, pp. 37-49.

286. Heimann Tiktin, *Dicţionar româno-german*, 3 vol., Imprimeria Statului, Bucureşti, 1896-1926.

287. Mircea Eliade, *Rites and Symbols of Initiation: The Mysteries of Birth and Rebirth*, translated from the French by Willard R. Trask, Harper & Row Publishers, New York, 1975.

288. Florian Dudaş, *Manuscrisele româneşti medievale din Crişana*, Editura Facla, Timişoara, 1986, p. 126; şi Florian Dudaş, *Manuscrisele româneşti din bisericile Bihorului*, vol. II, Editura Episcopiei Ortodoxe Române, Oradea, 1986, p. 66.

289. Cristea Sandu Timoc, *Cântece bătrâneşti şi doine*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.

290. Mircea Eliade, *Myths, Dreams, and Mysteries: The Encounter between Contemporary Faiths and Archaic Realities*, translated by Philip Mairet, Harper & Row Publishers, New York, 1967 (prima ediţie: Gallimard, Paris, 1957).

291. Frans B.M. de Waal, *Chimpanzee Politics: Power and Sex Among Apes*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1989.

292. Frans B.M. de Waal, *Our Inner Ape: A Leading Primatologist Explains Why We Are Who We Are*, Riverhead Books, New York, 2005.

293. Pierre Bourdieu, *La domination masculine*, Seuil, Paris, 2002.

294. Iată ce scria Mircea Eliade în anii 1930, transferând o sintagmă din domeniul biospeologiei lui Emil Racoviţă în cel al etnologiei: „Expresia «fosile vii» ar putea fi adoptată – dar, mai ales, *înţeleasă* – de toţi aceia care se ocupă cu folclorul. Pentru că, întocmai după cum în peşteri se conservă o faună arhaică – foarte importantă pentru înţelegerea grupelor zoomorfice primitive, *care nu sunt fosilizabile* – tot aşa memoria populară conservă forme mentale primitive pe care nu le putem găsi păstrate în istorie, tocmai pentru că ele nu se puteau exprima în aspecte durabile (documente, monumente, grafie etc.): într-un cuvânt, pentru că nu erau *fosilizabile*. […] În folclor se întâlnesc, astăzi, forme din mai multe ere, reprezentând etape mentale diferite. Găsim o legendă cu substrat istoric relativ recent, găsim un cântec popular de inspiraţie contemporană, alături de forme medievale, precreştine sau chiar preistorice. […] Foarte puţini folclorişti înţeleg că memoria populară, întocmai ca o peşteră, a păstrat documente autentice reprezentând experienţe mentale pe care actuala condiţie umană le face nu numai imposibile, dar chiar *imposibil de crezut*” (Mircea Eliade, „Speologie, istorie, folclor”, eseu publicat prima dată în revista *Vremea*, apoi în volumul *Fragmentarium*, Editura Vremea,

Bucureşti, 1939) (480, pp. 115-116).

295. Mircea Anghelescu, „Mahala şi periferie”, *România literară*, 21 martie 2014, p. 10.

296. Mihai Eminescu, *Poezii*, text ales şi stabilit, fragmente critice de Perpessicius, volum îngrijit şi cronologie de D. Vatamaniuc, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2004.

297. Gr.G. Tocilescu, „Balade poporane auzite în Mânăstirea Hurezului (Vâlcea) de la Oprea Drăgan Lăutarul”, *Revista pentru istorie, arheologie şi filologie*, vol. VII, fasc. II, 1894, pp. 426-427.

298. *Testamentul lui Solomon. Regele, demonii şi zidirea Templului*, traducere inedită din greaca veche şi studiu intoductiv de Ştefan Colceriu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010.

299. Liviu Rebreanu, *Adam şi Eva*, ediţie îngrijită de Niculae Gheran, prefaţă de Ion Simuţ, Editura Minerva, Bucureşti, 1998.

300. Arthur Koestler, *Al treisprezecelea trib. Imperiul khazarilor şi moştenirea sa*, traducere de Andrei Bantaş, Editrice Nagard, Roma, 1987.

301. Alev Lytle Croutier, *Harem: The World Behind the Veil*, Abbeville Press, New York – Londra – Paris, 1989.

302. Gustave Flaubert, *Ispitirea Sfântului Anton*, traducere de Mihai Murgu, prefaţă de Irina Mavrodin, Editura Univers, Bucureşti, 1977.

303. Philippe Delorme, *Împărătese, regine, prinţese şi poveştile lor scandaloase*, traducere de Irina Nicolae, Editura Humanitas, Bucureşti, 2011.

304. Mihail Sadoveanu, *Privelişti dobrogene*, Editura Minerva, Bucureşti, 1914.

305. Mihai-Răzvan Ungureanu, *Convertire şi integrare religioasă în Moldova la începutul epocii moderne*, Editura Universităţii „Al.I. Cuza”, Iaşi, 2005.

306. Al.I. Amzulescu, *Cântecul epic eroic. Tipologie şi corpus de texte poetice*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1981.

307. *Proverbe româneşti*, ediţie îngrijită de George

Muntean, Editura Minerva, Bucureşti, 1984.

308. Scenariul baladei româneşti s-ar încadra, foarte parţial, în tipologia elaborată de Stith Thompson, la motivul *K2111. A woman makes vain overtures to a man and then accuses him of attempting to force her* („O femeie face propuneri [sexuale] zadarnice unui bărbat şi apoi îl acuză că ar fi atentat cu forţa [la onoarea sa]”) (310). Motivul se regăseşte într-o mare diversitate de scenarii, de la un basm egiptean şi o poveste biblică până la texte de literatură cultă modernă. Folcloristul Adrian Fochi a compus o monografie comparată pe această vastă temă (309). Cel mai cunoscut episod este cel veterotestamentar, în care nevasta lui Putiphar (Petephres), înalt dregător al Faraonului, încearcă să-l seducă pe Iosif (*Geneza* XXXIX, 6-23). Balada românească *Vartici* (cu opt variante cunoscute) este singura „poveste” din cadrul motivului *K2111* care introduce problema incestului – dată fiind rudenia spirituală dintre naşă şi fin – ca motivaţie a refuzului bărbatului (finul Vartici) de a se culca cu femeia care-l seduce (naşa Ileana, soţia domnitorului). Dar adevărata diferenţă dintre scenariul motivului indexat de Stith Thompson (*K2111*) şi cel, complet ilogic, al baladei româneşti este esenţială. În cântecul bătrânesc *Vartici*, eroul este pedepsit – în mod aparent absurd – nu pentru că ar fi încercat să-şi siluiască naşa, ci tocmai pentru că a refuzat să se culce cu ea (309, pp. 15-41).

309. Adrian Fochi, *Femeia lui Putiphar (K2111)*, Editura Univers, Bucureşti, 1982.

310. Stith Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. 4, Rosenkilde and Bagger, Copenhaga, 1958.

311. Andrei Oişteanu, „*Ius primae noctis*: The Wedding Godfather and Some Archaic Sexual Customs in Romanian Traditional Culture”, *Archaeus. Studies in the History of Religions*, Romanian Association for the History of Religions, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. XVI, 2012, pp. 137-161. Vezi şi *Idem*, „*Ius primae noctis*: Naşul de cununie şi

arhaice cutume sexuale în cultura tradiţională românească”, *Viaţa Românească*, nr. 5-6, 2015, pp. 59-78.

312. Nicolae Densuşianu, *Vechi cântece şi tradiţii populare româneşti…*, ed. cit.

313. Arthur şi Albert Schott, *Basme valahe*, traducere, prefaţă şi note de Viorica Nişcov, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

314. Ernest Bernea, „Nunta în Ţara Oltului”, în volumul *Studii de folclor şi literatură*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967, pp. 51-136. Cercetarea a fost realizată în satul Drăguş, în 1935.

315. Henri H. Stahl, „Rudenia spirituală din năşie, la Drăguş”, *Sociologie românească*, nr. 7-9, iulie-septembrie 1936, pp. 25-36. Cercetarea propriu-zisă a fost efectuată de Stahl în 1932.

316. Nicolae Constantinescu, *Relaţiile de rudenie în societăţile tradiţionale. Reflexe în folclorul românesc*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1987.

317. Grigore G. Tocilescu şi Christea N. Ţapu, *Materialuri folcloristice*, vol. I, ediţie critică şi studiu introductiv de Iordan Datcu, Editura Minerva, Bucureşti, 1980.

318. Andreas Capellanus, *Despre iubire*, ediţie bilingvă, traducere şi note de Eugenia Cristea, studiu, notă introductivă, note şi bibliografie de Anca Crivăţ, Editura Polirom, Iaşi, 2012.

319. Henri-Irénée Marrou, *Trubadurii*, traducere, note şi postfaţă de Sorina Bercescu, Editura Univers, Bucureşti, 1983.

320. *Septuaginta 6/II*, volum coordonat de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri şi note de Florica Bechet şi Ioana Costa, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Bucureşti – Iaşi, 2008.

321. Andrei Oişteanu, „Jews, Christians and Muslims in Controversy: Religious Conversions and Public Theological Disputations in Medieval Europe”, în Andrei Cornea, Măriuca Stanciu (eds.), *To Be Or Not To Be a Jew:*

On Conversion to or Renouncing Judaism, Editura Universităţii din Bucureşti, 2014, pp. 27-38.

322. Stig Wikander, *Der arische Männerbund: Studien zur indo-iranischen Sprach- und Religionsgeschichte*, Ohlsson, Lund, 1938.

323. Mircea Eliade, *Jurnal (1941-1969)*, vol. I, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

324. Pierre Darmon, „Procesele pentru impotenţă sexuală în secolul al XVII-lea”, în Georges Duby *et alii*, *Amor şi sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 172-176.

325. Nicu Pârlog, „Prin bizarul Bhutan: penisurile care alungă răul”, *Descoperă.ro*, 3 aprilie 2013; http://www.descopera.ro/cultura/ 10704741-prin-bizarul-bhutan-penisurile-care-alunga-raul.

326. Edward W. Said, *Orientalism*, Vintage Books, New York, 2003.

327. Jean Bottéro, „Totul începe la Babilon”, în Georges Duby *et alii*, *Amor şi sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 14-30.

328. Dan Alexe, *Dacopatia şi alte rătăciri româneşti*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2015.

329. Andrei Cornea, *Uimitoarea istorie a lui Şabbatai Mesia*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2015.

330. Mircea Eliade, *La ţigănci şi alte povestiri*, studiu introductiv de Sorin Alexandrescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.

331. Andrei Oişteanu, „Ţara Meşterului Manele”, *Revista 22*, 17-23 iulie 2001, pp. 10-11.

332. Constantin Eretescu, „Les noms du sexe dans le folklore roumain”, *Études et Documents Balkaniques et Méditéranéens*, sous la rédaction de Paul H. Stahl, vol. 6, 1983, pp. 9-31 (pentru studiul publicat în limba română, vezi 102, pp. 125-154).

333. Ann Kessler Guinan, „Auguries of Hegemony: The Sex Omens of Mesopotamia”, *Gender & History*, 9 (3), November 1997, pp. 462-479.

334. În zilele noastre, deficienţele erectile şi multe

alte probleme sexuale pot fi rezolvate foarte comod, „prin telefon”, de către o „prezicătoare”. Iată cum sună un anunţ publicitar apărut într-un ziar central din România (*Ziua*, 25 aprilie 2008, la rubrica „Diverse”), sub fotografia unei femei de etnie romă: „PREZICĂTOAREA SOFICA VINE ÎN AJUTORUL DUMNEAVOASTRĂ ŞI VĂ DEZLEAGĂ DE TOT CE E RĂU ÎN CASĂ, VINDECĂ BOLI, ALCOOLISM, IMPOTENŢĂ, DEZLEAGĂ CUNUNII, ÎMPREUNEAZĂ DESPĂRŢIŢI ETC. SUNAŢI-O. REZOLVĂRI PRIN TELEFON! 0728.408… ş.a.m.d.”.

335. Ion Creangă, *Povestea lui Ionică cel prost (poreclit şi Irimiea) şi Povestea poveştilor (povestea pulei)*, studiu introductiv de Paul Anghel, ediţie îngrijită de Nedic Lemnaru, Editura Roza Vânturilor, Bucureşti, 1990.

336. Câteva pasaje erotice dintr-o nuvelă eminesciană neterminată, intitulată *Amalia*: „Noaptea […] ea intra numa-n cămaşă în odaia lui şi, sau pe jos sau de-a-n picioarelea, el se-mbăta de frumuseţile ei. A-i cuprinde [Amaliei] şalele, a ţine mâna la acele rotunzimi perfecte şi pline era deja o fericire nemaipomenită […]; actul amorului o făcea să tremure, să ţipe, să leşine, ceea ce-i adăuga şi mai mult fericirea”. Sau, în acelaşi text, o altă postură sexuală cvasi- „de-a-n picioarelea”: „El o zăvorî [pe Amalia] într-o odăiţă, o ridică în braţe, o aşează pe o mesuţă naltă de noapte, îi desfăcu cu putere picioarele unul de altul şi se-ntâmplă păcatul de două ori” (vezi 337, p. 326).

337. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. VII, ediţie critică şi îngrijită de Perpessicius, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1977.

338. V.M., „Un francez, obligat în instanţă să plătească daune de 10.000 de euro fostei sale soţii pentru «lipsă de sex»”, *HotNews.ro*, 5 septembrie 2011; http://www.hotnews.ro/stiri-international-10033018-francez-obligat-instanta-plateasca-daune-10-000-euro-fostei-sale-sotii-pentru-lipsa-sex.htm.

339. Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. II: *De la Gautama Buddha până la triumful creştinismului*, traducere de Cezar Baltag, Editura

Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

340. Aimé Michel, *Metanoia. Fenomene fizice ale misticismului*, traducere de Radu I. Petrescu, Editura Nemira, Bucureşti, 1994.

341. Erik H. Erikson, *Gandhi's Truth: On the Origins of Militant Nonviolence*, W.W. Norton, New York, 1969.

342. Mircea Eliade (editor in chief), *The Encyclopedia of Religion*, 16 vol., Macmillan Publishing Company, New York, 1987 (pentru ediţia a II-a, vezi 635).

343. Jacques Lacan, „Desire and the Interpretation of Desire in *Hamlet*", *Yale French Studies*, 55-56, Literature and Pychonalalysis, 1977, pp. 11-52.

344. Nicolae Vătămanu, *Medicină veche românească*, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

345. Lazăr Şăineanu, *Influenţa orientală asupra limbei şi culturei române*, vol. I-II, Editura Librăriei Socec & Co, Bucureşti, 1900.

346. Matei Călinescu, *Mateiu I. Caragiale*: *recitiri*, Biblioteca Apostrof, Editura Polirom, Cluj-Napoca – Iaşi, 2007.

347. Rodica Zafiu, „Dulceţuri", *România literară*, 13 august 2010, p. 15.

348. Mircea Cărtărescu, *Orbitor*. *Aripa stângă*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

349. Mircea Eliade, *Isabel şi apele diavolului*, ediţie îngrijită de Mihai Dascăl, Editura Minerva, Bucureşti, 1993.

350. Jean Cocteau, *Opium*. *Jurnalul unei dezintoxicări*, traducere de Luminiţa Brăileanu, Editura ART, Bucureşti, 2007.

351. Andrada Fătu-Tutoveanu, *Literatură şi extaz artificial*, Casa Cărţii de Ştiinţă, Cluj-Napoca, 2005.

352. Béroul, *Romanul despre Tristan*, ediţie bilingvă, traducere în versuri, cuvânt înainte, bibliografie, note, comentarii, cadru istoric şi glose de Carmen Dinescu, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

353. Dan Horia Mazilu, *Văduvele sau despre istorie la feminin*, Editura Polirom, Iaşi, 2008.

354. Artur Gorovei, *Credinţi şi superstiţii ale poporului român*, Editura Librăriei Socec & Co, Bucureşti, 1915; ediţie nouă, îngrijită de Iordan Datcu, Editura „Grai şi Suflet – Cultura Naţională”, Bucureşti, 1995.

355. Charles Baudelaire, *Paradisurile artificiale*, traducere de Gabriela şi Constantin Abăluţă, Editura Univers, Bucureşti, 2001.

356. Simeon Florea Marian, *Sărbătorile la români. Studiu etnografic*, vol. II, ediţie îngrijită şi introducere de Iordan Datcu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1994.

357. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han. Studii comparative despre religiile şi folclorul Daciei şi Europei Orientale*, traducere de Maria şi Cezar Ivănescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1980.

358. Simeon Florea Marian, *Botanica românească*, ediţie îngrijită de Antoaneta Olteanu, Editura Paideia, Bucureşti, 2000.

359. Simeon Florea Marian, *Botanica poporană română*, vol. I (A-F), ediţie critică, introducere, repere biobibliografice, indice *Botanica*, indice capitole publicate antum/postum, text stabilit, indice informatori şi bibliografie de Aura Brădăţan, Editura Muşatinii, Suceava, 2008.

360. Heinrich von Wlislocki, *Despre poporul nomad al romilor. Imagini din viaţa romilor din Transilvania*, traducere de Octavian Rogojanu, prefaţă de Delia Grigore şi Vasile Ionescu, Editura Atlas, Bucureşti, 2000.

361. George Potra, *Din Bucureştii de ieri*, vol. II, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1990.

362. Mircea Eliade, *Cum am găsit piatra filosofală. Scrieri de tinereţe (1921-1925)*, ediţie îngrijită şi note de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

363. Vasile Voiculescu, *Toate leacurile la îndemână*, colecţia „Cartea satului”, Fundaţia Culturală Regală „Principele Carol”, Bucureşti, 1935.

364. Antonio Escohotado, *Piccola storia delle droghe, dall’antichità ai giorni nostri*, traduzione di Paula Carlé,

Donzelli, Roma, 1997.

365. Guy Chaussinand-Nogaret, „A existat Sade cu adevărat?”, în Georges Duby *et alii*, *Amor şi sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 196-204.

366. Daniel Vighi, *Lumea la 1848*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2003.

367. Ernst Jünger, *Aproximări. Droguri şi extaz*, traducere şi note de Maria-Magdalena Anghelescu, postfaţă de Rodica Binder, Editura Univers, Bucureşti, 2000.

368. Padre Tomaso nu a fost chiar „un oarecare călugăr” din Damasc. El a devenit celebru în 1840, când dispariţia lui subită din mânăstire a fost pusă pe seama „omorului ritual” practicat, chipurile, de evrei. A avut loc atunci un masacru în care au fost ucişi sute de evrei din Damasc – un pogrom cu un impact internaţional major. Vezi 69, pp. 464 ş.u.

369. Sarane Alexandrian, *Istoria filosofiei oculte*, traducere de Claudia Dumitriu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1994.

370. Este epoca marchizului de Sade, în care se experimentau diverse substanţe şi metode afrodiziace, dar şi remedii ciudate împotriva nevropatiilor. În 1778, de pildă, vienezul Mesmer deschidea la Paris, la Hôtel Bouret, aşa-numitele „hârdaie magnetice”, nişte „băi” cu parfumuri şi muzică pentru „vindecarea imediată a bolilor de nervi” (vezi 371, pp. 135-138).

371. Gheorghe Brătescu, *Către sănătatea perfectă. O istorie a utopismului medical*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

372. Pe la sfârşitul secolului I e.n., medicul grec Rufus din Efes recomanda şi el băi fierbinţi şi frecţii după înfăptuirea actelor sexuale (178, p. 395).

373. George Bacovia, *Plumb*, prefaţă de Nicolae Manolescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1965.

374. Pompei P. Samarian, *O veche monografie sanitară a Munteniei de dr. Constantin Caracaş (1800-1828)*, Bucureşti, 1937.

375. Ştefan Vasilie Episcupescu, *Practica doctorului de casă, cunoştinţa apărării şi-a tămăduirii boalelor bărbăteşti, femeieşti şi copilăreşti. C-o prescurtare de hirurgie, de materia medică şi veterinerie, pentru doctor şi norod*, Tipografia Colegiului Sfântul Sava, Bucureşti, 1846. Vezi şi Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, „Baia, butoiu' şi putina", *Dilema veche*, 8-14 iulie 2010, p. 10.

376. Gabriel Liiceanu, *Scrisori către fiul meu*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008.

377. Şerban Cioculescu, *Viaţa lui I.L. Caragiale*, ediţie îngrijită de Barbu Cioculescu, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2005.

378. Carla Coco, *Harem. L'Orient amoureux*, traduit de l'italien par Reto Morgenthaler, Éditions Place des Victoires, Paris, 2002.

379. *Călători străini despre ţările române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. I (1801-1821), volum îngrijit de Georgeta Filitti, Beatrice Marinescu, Şerban Rădulescu-Zoner, Marian Stroe, redactor responsabil: Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2004.

380. Ion Barbu, *Poezii*, ediţie îngrijită de Romulus Vulpescu, Editura Albatros, Bucureşti, 1970.

381. Eugen Simion, *Dimineaţa poeţilor. Eseu despre începuturile poeziei româneşti*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1980.

382. Mihai Zamfir, „Părintele (re) găsit al poeziei româneşti: Costache Conachi", *România literară*, 9 septembrie 2011, pp. 12-13.

383. Ioana Veronica Cioflâncă, *Modă şi sociabilitate în veacul al XIX-lea*, catalogul expoziţiei deschise la Palatul Culturii din Iaşi, septembrie-octombrie 2004.

384. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. V (*Teatru*), volum îngrijit de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Minerva, Bucureşti, 1977.

385. Leopold von Sacher-Masoch, *Caiete*, Editura Polirom, Iaşi, 1999, p. 39.

386. *Memoriile Principelui Nicolae Suţu, mare*

logofăt al Moldovei (1798-1871), ediţie îngrijită de Georgeta Penelea Filitti, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1997.

387. C. Conachi, *Scrieri alese*, volum îngrijit de Ecaterina şi Alexandru Teodorescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1963.

388. Paul Ştefănescu, *Scriitori în faţa justiţiei*, Editura Saeculum Vizual, Bucureşti, 2005.

389. Victor Ivanovici, *Repere în zigzag*, prefaţă de Matei Călinescu, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 2000; vezi capitolul „ «Protocoale» amoroase şi modele lirice în Balcani (Orient şi Occident, Luminism şi Medievism)”.

390. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. X (*Corespondenţă*), ediţie îngrijită, traduceri şi note de Marta Anineanu, Editura Minerva, Bucureşti, 1985.

391. Vasile Alecsandri, *Opere*, vol. IV (*Proză*), ediţie îngrijită de Georgeta Rădulescu-Dulgheru, Editura Minerva, Bucureşti, 1974.

392. Leon Volovici, *Apariţia scriitorului în cultura română*, ediţia a II-a revizuită, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2004.

393. Ion Budai-Deleanu, *Ţiganiada*, ediţie îngrijită de Florea Fugariu, Editura Minerva, Bucureşti, 1973.

394. Alexandru Russo, *Scrieri*, ediţie îngrijită de Petre V. Haneş, Ediţiunea Academiei Române, Bucureşti, 1908.

395. Dimitrie Bolintineanu, „Poezia română în diverse epoce”, *Albina Pindului*, nr. I, 1868, p. 90.

396. Nicolae Filimon, *Ciocoii vechi şi noi* şi *Nenorocirile unui slujnicar*, ediţie îngrijită de Domnica Filimon, studiu introductiv de Şerban Cioculescu, Editura Albatros, Bucureşti, 1987.

397. Ovidiu Papadima, *Anton Pann, „cântecele de lume” şi folclorul Bucureştilor. Studiu istoric-critic*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1963.

398. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. IV, ediţie îngrijită de Şerban Cioculescu, Fundaţia Regală pentru Literatură şi

Artă, Bucureşti, 1938, p. 424.

399. Constantin Bacalbaşa, *Bucureştii de altădată*, vol. I (1871-1877), ediţie îngrijită şi note de Aristiţa şi Tiberiu Avramescu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1987.

400. Ioana Pârvulescu, *În Ţara Miticilor. De şapte ori Caragiale*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2007.

401. Titu Maiorescu, *Critice*, volum îngrijit de Alexandru Hanţă, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1996.

402. G. Bogdan-Duică, „Logofătul Costachi Conachi", *Convorbiri literare*, nr. 2, 1903, p. 167.

403. Paul Cornea, *Originile romantismului românesc. Spiritul public, mişcarea ideilor şi literatura între 1780-1840*, Editura Minerva, Bucureşti, 1972.

404. A.S. Puşkin, *Evgheni Oneghin*, roman în versuri, traducere de George Lesnea, Editura Cartea rusă, Bucureşti, 1955.

405. Geo Bogza, „Însemnări pentru un fals tratat de pornografie", *Azi*, nr. 29, 1937, pp. 2627-2636; număr tematic: „Arta şi Pornografia".

406. Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, *Focul amorului. Despre dragoste şi sexualitate în societatea românească (1750-1830)*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

407. N.D. Cocea, *Vinul de viaţă lungă*, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1931.

408. *Avangarda literară românească*, antologie, studiu introductiv şi note biobibliografice de Marin Mincu, Editura Minerva, Bucureşti, 1983.

409. Ioan Slavici, *Mara*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, f.a.

410. Constantin Bacalbaşa, *Bucureştii de altădată*, vol. II (1878-1884), ediţie îngrijită şi note de Aristiţa şi Tiberiu Avramescu, Editura Eminescu, Bucureşti, 1993 (ediţia a II-a revăzută, Editura Humanitas, Bucureşti, 2014).

411. Ion Budai-Deleanu, *Ţiganiada*, prefaţă de Marius Chivu, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2011.

412. Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele*

filosofilor, traducere de C.I. Balmuş, studiu introductiv şi comentarii de Aram M. Frenkian, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1963 (reed. Editura Polirom, Iaşi, 1997).

413. Artemidoros, *Carte de tălmăcire a viselor*, traducere, studiu introductiv şi note de Mariana Băluţă-Skultéty, Editura Polirom, Iaşi, 2001.

414. Florin Pădurean, *Stereotipuri etnice în arta românească (1848-1947)*, lucrare inedită, teză de doctorat, Universitatea „Babeş-Bolyai", Facultatea de istorie şi filosofie, coordonator ştiinţific prof. dr. Sorin Mitu, Cluj-Napoca, 2011.

415. Geoffrey Wigoder (redactor coordonator), *Enciclopedia iudaismului*, traducere de Radu Lupan şi George Weiner, Editura Hasefer, Bucureşti, 2006.

416. *Îndreptarea legii. 1652*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1962.

417. Nicolae Tonitza, „Editorial", *Nu te lăsa*, revistă într-un exemplar, scrisă şi ilustrată de mână de Tonitza, aflată la Cabinetul de Stampe al Bibliotecii Academiei Române, nr. 1, 8 noiembrie 1917 (*apud* 414, p. 86).

418. Grigore Ureche, *Letopiseţul Ţării Moldovei*, postfaţă şi bibliografie de Mircea Scarlat, Editura Minerva, Bucureşti, 1978.

419. Dan Horia Mazilu, *Voievodul dincolo de sala tronului*, Editura Polirom, Iaşi, 2003.

420. Felix Aderca, *Femeia cu carnea albă*, prefaţă de Henri Zalis, Editura Hasefer, Bucureşti, 2012.

421. George Coşbuc, *Elementele literaturii poporale*, antologie, prefaţă şi note de I. Filipciuc, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1986.

422. Robert Graves, Raphael Patai, *Hebrew Myths: The Book of Genesis*, Anchor Books, New York, 1989.

423. *Septuaginta 4/I*, volum coordonat de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Monica Broşteanu, în colaborare cu pr. Ioan-Florin Florescu, traduceri de Cristian Bădiliţă, Francisca Băltăceanu, Florica Bechet, Monica Broşteanu, Ioana Costa, Marius David Cruceru,

Cristian Gaşpar, Eugen Munteanu, Ion Pătrulescu, Colegiul Noua Europă, Editura Polirom, Bucureşti – Iaşi, 2006.

424. „Ucraina vrea să interzică poziţia misionarului”, *România liberă*, 28 martie 2012; http://www.romanialibera.ro/actualitate/europa/ucraina-vrea-sa-interzica-pozitia-misionarului-vezi-de-ce-258765.html.

425. Jacques Attali, *Dicţionar tandru al iudaismului*, traducere de Sonia Herman, Editura Hasefer, Bucureşti, 2011.

426. Ana Caiozzo, Nathalie Ernoult (eds.), *Femmes médiatrices et ambivalentes: Mythes et imaginaires*, Armand Colin, Paris, 2012.

427. Ioan Petru Culianu, *Iter in silvis*, vol. I: *Eseuri despre gnoză şi alte studii*, traduceri de Dan Petrescu, Corina Popescu şi Hans Neumann, introducere de Eduard Iricinschi, Editura Polirom, Iaşi, 2012.

428. Silviu Angelescu, *Calpuzanii*, ediţia a II-a revăzută, Editura Humanitas, Bucureşti, 1999.

429. Silviu Angelescu, *Calpuzanii*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1987.

430. Octav Şuluţiu, *Ambigen*, roman ilustrat cu gravuri de I. Anestin, Editura „Vremea”, Bucureşti, 1935.

431. *Folclor vechi românesc*, ediţie îngrijită, prefaţă, note şi bibliografie de C. Ciuchindel, Editura Minerva, Bucureşti, 1990.

432. Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, traducere de Vasile Grecu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1958, pp. 282-283.

433. Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764-1815)*, ediţie îngrijită de Dumitru Bălaşa, studiu introductiv, note şi comentarii de Nicolae Stoicescu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 1987.

434. Liviu Rebreanu, *Răscoala*, postfaţă de Constanţa Bărboi, Editura Universitară, Bucureşti, 2007.

435. *HomoIstorii. Ieşirea din invizibilitate*, ediţie îngrijită de Florin Buhuceanu, Euroregional Center for Public Initiatives, Editura MIKO, Bucureşti, 2011.

436. Pamfil Şeicaru, „Ah, Panait, Panait”, *Curentul*, 30 septembrie 1929.

437. Victor Săhleanu, Iosif Macavei, *Vita sexualis*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1972.

438. Lazăr Şăineanu, *Dicţionar universal al limbei române*, a şasea ediţiune, revăzută şi adăugită, Editura Scrisul Românesc (fost Samitca), Craiova, 1929.

439. Emil Suciu, *Influenţa turcă asupra limbii române*, vol II: *Dicţionarul cuvintelor româneşti de origine turcă*, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2010.

440. Jacques Le Goff, „Refuzul plăcerii”, în Georges Duby *et alii*, *Amor şi sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 131-143.

441. A.D. Xenopol, *Istoria românilor din Dacia traiană*, vol. II, text stabilit de Nicolae Stoicescu şi Maria Simionescu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1986.

442. *Legiuire a Prea Înălţatului şi Prea Pravoslavnicului Domn şi Oblăduitoriu a toată Ungrovlahia Io Ioan Gheorghie Caragea Voevod*, Tipografia Constandin Caracaş dohtor *et alii*, Bucureşti, 1818. *Legiuirea* a fost publicată „cu toată cheltuiala dumnealor, Constandin Caracaş, dohtor, şi dumnealui Răducanul Clinceanul, Biv Vel Stolnic, şi dumnealui Dumitrache Topliceanul, Biv Vel Sluger, tipărită în privilegiata Tipografie a dumnealor ot Cişmeaoa răposatului întru fericire Domn Mavrogheni din Bucureşti”.

443. Jacques Le Goff, *Prefaţă*, în Cristina Codarcea, *Société et pouvoir en Valachie (1601-1654): entre la coutume et la loi*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2002.

444. Dionisie Eclesiarhul, *Hronograf (1764-1815)*, ed. cit.

445. Simone de Beauvoir, *Al doilea sex*, vol. I-II, traducere de Diana Bolcu şi Delia Verdeş, Editura Univers, Bucureşti, 1998.

446. *Folclor pornografic bănăţan (Partea hazlie)*, adunate din popor de Emilian Novacoviciu, Tipografia Iosif Kaden, Oraviţa, 1930.

447. Adrian Fochi, *Cântecul epic tradiţional al românilor. Încercare de sinteză*, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1985.

448. Al.I. Philippide, *Încercări asupra starei sociale a poporului român în trecut*, Tipo-litografia H. Goldner, Iaşi, 1881.

449. Nicolae Iorga, *Istoria românilor în chipuri şi icoane*, introducere de Andrei Pippidi, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

450. Ana-Maria Callimachi, *Lumea era toată a mea. Amintirile unei prinţese*, prefaţă de Dan Berindei, note de Filip-Lucian Iorga, Editura Corint, Bucureşti, 2015.

451. Emil Brumaru, *Opere*, vol. II: *Submarinul erotic*, Editura Polirom, Iaşi, 2009.

452. G. Dem. Teodorescu, *Viaţa şi operile lui Eufrosin Poteca (cu câteva din scrierile'i inedite)*, Tip. Academiei, Bucureşti, 1883.

453. Robert Draper, „Chemarea muntelui sfânt", *National Geographic* (ediţia românească), decembrie 2009, p. 104.

454. François Villon, *Opere complete*, prima traducere integrală, în versuri, în limba română, din vechea limbă franceză şi din jargonul gibelin, cu note, glose şi comentarii de Ionela Manolescu, Editura Info Team, Bucureşti – Montréal, 1994.

455. Jean Delumeau, *Păcatul şi frica. Culpabilitatea în Occident, secolele XIII-XVIII*, vol. I, traducere de Ingrid Ilinca, Cora Chiriac, Mihai Ungurean şi Liviu Papuc, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

456. Eugenio Garin (coord.), *Omul Renaşterii*, traducere de Dragoş Cojocaru, prefaţă de Maria Carpov, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

457. Georges Vigarello, Alain Corbin, Jean-Jacques Courtine (coord.), *Istoria corpului*, vol. I-III, traducere de Simona Vasilache, Gina Puică, Muguraş Constantinescu, Giuliano Sfichi, Editura ART, Bucureşti, 2008 (ediţia franceză: Seuil, Paris, 2005).

458. Georges Vigarello, *Istoria violului, secolele XVI-*

XX, traducere de Beatrice Stanciu, Editura Amarcord, Timişoara, 1998 (ediţia franceză: Seuil, Paris, 1998).

459. Titus Livius, *De la fundarea Romei*, vol. I, traducere de Villan Janina, Floricica Demetrescu, Paul H. Popescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1959.

460. Pausanias, *Călătorie în Grecia*, vol. II, traducere de Maria Marinescu-Himu, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1982.

461. Nathan Hanover, *Abyss of Dispair (Yeven Metzulah)*, translated from the Hebrew by Abraham J. Mesch, Foreword by William B. Helmreich, Transaction Books, New Brunswick – Londra, 2002.

462. Maurice Fischer, *The Jews: A Study of Race and Environment*, Londra, 1911.

463. Walter Scott, *Ivanhoe*, traducere de Petre Solomon, Editura Tineretului, Bucureşti, 1959, p. 251.

464. *Cele mai vechi cărţi populare în literatura română*, vol. X: *Legenda Duminicii*, studiu monografic, ediţie şi glosar de Emanuela Timotin, Academia Română, Fundaţia Naţională pentru Ştiinţă şi Artă, Bucureşti, 2005.

465. Timotei Oprea, *Rai şi Iad în cultura populară românească. File de apocalips (sec. XVIII-XIX)*, Editura Alpha MDN, Buzău, 2005.

466. Adrian Majuru, *Bucureştiul albanez*, Editura Ararat, Bucureşti, 2002.

467. Martin Gilbert, *The Jews of Russia. Their History in Maps and Photographs*, The Burlington Press, Cambridge, 1976.

468. Andrei Oişteanu, „Acuzaţia de omor ritual. La o sută de ani de la pogromul de la Chişinău”, *Revista 22*, 25 martie 2003, pp. 13-14.

469. Henry Morgenthau, *Ambasador la Constantinopol. Memorii*, traducere şi note de Mihnea Gafiţa, Editura Ararat, Bucureşti, 2000, p. 307.

470. Andrei Oişteanu, „Genocidul armenilor, după 100 de ani. Hitler: «Cine mai vorbeşte azi [1939] despre exterminarea armenilor?!»”, *Revista 22*, 28 aprilie 2015, p. 11.

471. Mihail Sebastian, *Jurnal (1935-1944)*, text îngrijit de Gabriela Omăt, prefaţă şi note de Leon Volovici, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996, p. 558.

472. Victor Erofeev, *Stalin cel Bun*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2007, p. 122.

473. „European Council Investigative Mission Into the Treatment of Muslim Women in the Former Yugoslavia: Warburton Mission Report to European Council Foreign Ministers", *Women Aid International*, February 1993. Îi mulţumesc prietenei dr. Gunilla Kleiverda (Amsterdam) pentru ajutor şi pentru punerea la dispoziţie a acestui raport.

474. Ion Codru Drăguşanu („Peregrinul transilvan"), *Călătoriile unui român ardelean în ţară şi străinătate (1835-1844)*, ediţie prefăcută în stilul literar de astăzi de Constantin Onciu (tipograf), cu o prefaţă de N. Iorga, ediţia a II-a, Tipografia Societăţii „Cultura Neamului Românesc", Bucureşti, 1923.

475. Maria Cantacuzino-Enescu, *Umbre şi lumini. Amintirile unei prinţese moldave*, ediţia a II-a, traducere de Elena Bulai, ediţie îngrijită, prefaţă, note, tabel cronologic şi indice de C.Th. Ciobanu, Editura Aristarc, Oneşti, 2005.

476. Mihail Sadoveanu, *Zodia Cancerului sau vremea Ducăi-Vodă*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.

477. Mihail Sadoveanu, *Nicoară Potcoavă*, ediţia a VII-a, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1967.

478. Roger Parham-Brown, „De ce am scris despre romi?", *Revista 22*, 18-24 mai 1999, pp. 12-13.

479. Ion Ghinoiu, *Panteonul românesc. Dicţionar*, Editura Enciclopedică, Bucureşti, 2001.

480. Mircea Eliade, *Drumul spre centru*, antologie alcătuită de Gabriel Liiceanu şi Andrei Pleşu, Editura Univers, Bucureşti, 1991.

481. *Balade populare româneşti*, vol. III, introducere, indice tematic, bibliografie, antologie de Al.I. Amzulescu, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1964.

482. Michel Sot, „Cum s-a născut căsătoria creştină",

în Georges Duby *et alii*, *Amor şi sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 144-154.

483. În Moldova începutului de secol XVIII, după ce consumă mari cantităţi de băuturi alcoolice, mirii „mai deşartă încă vreo câteva pahare de vin” chiar înainte de a intra în „odaia de culcare”, menţionează principele Cantemir (26, p. 220). Riscul unui rateu privind deflorarea miresei cauzat de excesul de băutură este ridicat. Vorbind despre *Remediile iubirii*, poetul Ovidiu a înţeles că „darul lui Bachus” are calităţi afrodiziace, dar – băut peste o anumită măsură – poate avea efecte contrare, anafrodiziace: „Vinul te pleacă spre Venus, prea mult însă nu bea dintr-însul/ Căci, înecate în vin, minţile tale se pierd” (*Remedia amoris*) (94, p. 288). În aceeaşi epocă, şi medicul grec Rufus din Efes (sec. I e.n.) susţinea că actul sexual (în general, nu numai cel din noaptea nunţii) nu trebuie practicat după beţii excesive şi mese copioase (178, p. 396).

484. Nicolae Constantinescu, „Strategii matrimoniale şi rezolvări epice în *Cântecul nunului*”, *Revista de Etnografie şi Folclor*, tom 43, nr. 3, 1998, pp. 155-160.

485. Petru Caraman, „Xylogenèse et lithogenèse de l’homme. Essai sur l’origine et l’evolution des croyances en Europe orientale”, *Zalmoxis: Revistă de studii religioase*, Paris – Bucureşti, vol. I, 1938, pp. 177-196, şi *Zalmoxis: Revistă de studii religioase*, Paris – Bucureşti, vol. II, 1939, pp. 111-130 (486, pp. 195-207 şi 333-345).

486. *Zalmoxis: Revistă de studii religioase*, vol. I-III: 1938-1942, publicată sub direcţia lui Mircea Eliade, traducere de Eugen Ciurtin, Mihaela Timuş şi Andrei Timotin, ediţie îngrijită şi studiu introductiv de Eugen Ciurtin, Editura Polirom, Iaşi, 2000.

487. Mircea Eliade, *Memorii. Recoltele solstiţiului*, vol. II: 1937-1960, ediţie îngrijită de Mircea Handoca, Editura Humanitas, Bucureşti, 1991.

488. Andrei Oişteanu, *Inventing the Jew: Antisemitic Stereotypes in Romanian and Other Central-East Europeaan Cultures*, University of Nebraska Press, Lincoln

– Londra, 2009.

489. Claude Lévy-Strauss, *Toţi suntem nişte canibali*, cuvânt înainte de Maurice Olender, traducere de Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

490. Elena Niculiţă-Voronca, *Datinele şi credinţele poporului român, adunate şi aşezate în ordine mitologică*, vol. II, ediţie îngrijită de Victor Durnea, studiu introductiv de Lucia Berdan, Editura Polirom, Iaşi, 1998.

491. Mircea Eliade, *În curte la Dionis*, cu un cuvânt înainte al autorului, ediţie şi prefaţă de Eugen Simion, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1981.

492. Poveste populară inedită nr. 2. Informator popular: Suveavă Bozon, 68 ani; satul Ibăneşti, judeţul Mureş; culeasă la 21 noiembrie 1967 de Dumitru Pop, Olga Nagy şi Ion Cuceu, transcrisă de Ion Cuceu; Arhiva de Folclor Cluj, AFC mgt. 1612 Ib. Îi mulţumesc etnologului Otilia Hedeşan pentru transmiterea acestui text inedit.

493. Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, *Patimă şi desfătare. Despre lucrurile mărunte ale vieţii cotidiene în societatea românească, 1750-1860*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2015.

494. Vladimir Dal, *Tolkovâi slovar jivogo velikorusskogo iazâka*, tom I-IV, Gosudarstvenoe izdatelstvo, Moscova, 1955.

495. Emil Brumaru, *Rezervaţia de îngeri*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2013.

496. Andrei Oişteanu, „Schimbarea la haine a României”, *Revista 22*, 13 iulie 2004, p. 11; şi *Idem*, „Romania’s Vestmental Transfiguration”, *EURESIS. Cahiers roumains d’études littéraires et culturelles*, nr. 3-4, 2006, pp. 317-326.

497. Neagu Djuvara, *Între Orient şi Occident. Ţările române la începutul epocii moderne (1800-1848)*, traducere de Maria Carpov, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.

498. Ionuţ A. Tudorie, „Vechi şi nou în ceremonialul încoronării împăraţilor bizantini din secolul al XIII-lea”, *Archaeus. Studies in the History of Religions*, Romanian

Association for the History of Religions, Institute for the History of Religions, Romanian Academy, Bucharest, vol. XV, fasc. 3, 2011, pp. 259-308.

499. Viorel Panaite, *Război, pace şi comerţ în Islam. Ţările române şi dreptul otoman al popoarelor*, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, Editura Polirom, Iaşi, 2013.

500. Andrei Oişteanu, „Alogenizarea adversarului politic. O tehnică de manipulare”, *Revista 22*, 16 august 2005, p. 12.

501. În legătură cu bătaia aplicată robilor ţigani, un „sport” naţional practicat de boierii români, Ion Ghica relatează în 1881 o povestioară plină de semnificaţii: „O cucoană care plătise ştraf [= amendă] la Viena pentru că îşi bătea servitoarea, o biată ţigancă [Oprica] pe care o luase cu dânsa în călătorie, când se întorcea din ţară, după câteva luni, îndată ce a pus piciorul pe pământul românesc la Turnu-Severin, a salutat patria cu o pereche de palme pe obrazul bietei Oprichi, esclamând: «Te salut, o, patrie de libertate, unde pot bate cât voi!»” (133, p. 113).

502. Ion Ghica, *Convorbiri economice*, ediţiunea a treia, Editura Librăriei Socec & Co, Bucuresci, 1879, pp. 559-560; *apud* 219, p. 120.

503. C. Gane, *Trecute vieţi de doamne şi domniţe. Cele mai frumoase istorii*, ediţie îngrijită, selecţie şi note de Cristina Cioabă, Editura Humanitas, Bucureşti, 2014.

504. Apostol Stan, *Protectoratul Rusiei asupra Principatelor Române (1774-1856). Între dominaţie absolută şi anexiune*, Editura Saeculum I.O., Bucureşti, 1999.

505. Este o metodă antică de stoarcere a strugurilor, atestată în spaţiul pontico-dunărean de Ovidiu: „La hotărâte răstimpuri, ţăranul culege-ai săi struguri/ De sub călcâiu-i făcând mustul să curgă şuvoi” (*Remediile iubirii*) (94, p. 269).

506. Octav-George Lecca, *Familiile boiereşti române. Istorie şi genealogie (după izvoare autentice)*, cu adnotări, completări şi desene de Mateiu Caragiale, ediţie îngrijită de Alexandru Condeescu, Muzeul Literaturii Române,

Bucureşti, 2000.

507. Constandin Sion, *Arhondologia Moldovei. Amintiri şi note contimporane. Boierii moldoveni*, text ales şi stabilit, glosar şi indice de Rodica Rotaru, prefaţă de Mircea Angelescu, postfaţă, note şi comentarii de Ştefan S. Gorovei, Editura Minerva, Bucureşti, 1973.

508. Barbara Sherman Heyl, *The Madam as Entrepreneur: Career Management in House Prostitution*, Transaction Books, New Brunswick, 1979.

509. Sorin M. Rădulescu, *Sociologia şi comportamentul sexual „deviant”*, Editura Nemira, Bucureşti, 1996.

510. Bogdan Mateescu, *Căsătoria robilor. Între alegerea cuplului şi voinţa stăpânului*, Editura Etnous, Braşov, 2014; Bogdan Mateescu, „Căsătoriile robilor din Ţara Românească după 1830: reglementări ale Statului şi ale Bisericii”, conferinţă susţinută pe 14 aprilie 2014 la Colegiul Noua Europă, în cadrul proiectului „Grupul de Reflecţie asupra Istoriei Politice şi Sociale (secolele XVIII-XIX)”. Îi mulţumesc cercetătorului Bogdan Munteanu (doctorand la Institutul de Istorie „N. Iorga”, Academia Română) pentru semnalarea documentelor prezentate.

511. *O mie de ani de singurătate. Romii în proza românească*, selecţie, note şi postfaţă de Vasile Ionescu, Editura „Aven Amentza”, Bucureşti, 2000.

512. Mihail Sadoveanu, *Divanul persian*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 65.

513. Un fel de „odicolon”. Radu Rosetti descrie cu lux de amănunte cum se făcea „apa de cimbru” la moşia părinţilor săi (34, p. 51).

514. Vintilă Ivănceanu, *Versuri*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1969.

515. Radu Rosetti, *Acţiunea politicii ruseşti în ţările române povestită de organele oficiale franceze*, cu o prefaţă de Florin Constantiniu, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2000. Prima ediţie a cărţii a apărut în 1914.

516. Otilia Dragomir, Mihaela Miroiu (editoare),

Lexicon feminist, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

517. Teodor Vârnav, *Istoria vieţii mele*, prefaţă de Artur Gorovei, postfaţă de Laurenţiu Faifer, Editura Polirom, 2015.

518. Aristofan, *Lysistrata*. Citez dintr-o traducere inedită, din greaca veche, realizată de prietenul Andrei Cornea, căruia îi mulţumesc pentru colaborare.

519. Platon, *Dialoguri*, traducere de Cezar Papacostea, Editura IRI, Bucureşti, 1998.

520. Expresia „a freca menta" are astăzi un înţeles peiorativ: a nu face mai nimic, a te face că lucrezi etc. Originea acestei sintagme este următoarea. În comunităţile arhaice şi tradiţionale pânzeturile erau preţioase, fiind foarte scumpe (erau ţesute de mână, brodate etc.). De aceea cearşafurile, feţele de pernă şi alte ţesături alcătuiau o parte importantă din valoarea zestrei unei fete. Oamenii (chiar şi boierii) nu-şi permiteau întotdeauna să folosească feţe de mese. Tăbliile orizontale de lemn masiv ale meselor se murdăreau uşor, diverse grăsimi, sosuri şi băuturi alcoolice pătrunzând adânc în fibra lemnului. Cu timpul, mesele deveneau slinoase şi începeau să miroasă urât. Periodic, ele erau răzuite cu un ciob de sticlă sau de oală de lut ars, după care fetele roabe ţigănci erau puse să frece tăblia de lemn a mesei cu frunze de mentă pentru a le da un miros plăcut. Faţă de muncile grele la care erau supuşi robii ţigani, „a freca menta" era considerată o muncă foarte uşoară, o ne-muncă.

521. Lasse Braun, *Istoria prostituţiei din cele mai vechi timpuri şi până astăzi*, traducere de Alexandra Constantin, Editura Orizonturi, Bucureşti, 2009.

522. Elena Alina Tăriceanu, *Prostituţia: Politici şi practici. În cine dăm cu piatra?*, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

523. Adrian Majuru (coord.), *Prostituţia. Între cuceritori şi plătitori*, Editura Paralela 45, Bucureşti, 2007.

524. Dan Horia Mazilu, „Profesionistele amorului venal", în Dan Horia Mazilu, *Lege şi fărădelege în lumea românească veche*, ed. cit., pp. 411-418.

525. Ion Barbu, *Poezii*, ediţie îngrijită de Romulus Vulpescu, Editura Albatros, Bucureşti, 1970.

526. O carte de referinţă pentru Franţa este cea publicată în 1836 (după o cercetare de opt ani) de doctorul Alexandre Parent-Duchâtelet, intitulată *De la prostitution dans la ville de Paris, considérée sous le rapport de l'hygiène publique, de la morale et de l'administration*. Astăzi, 22 septembrie 2015, când scriu aceste rânduri, s-a deschis la Paris, la *Musée d'Orsay* (în colaborare cu *Muzeul Van Gogh* din Amsterdam), expoziţia intitulată *Splendori şi mizerii. Imagini ale prostituţiei în Franţa (1850-1910).* Cei doi comisari ai expoziţiei (deschisă până la 17 ianuarie 2016) sunt Marie Robert şi Isolde Pludermacher. Sunt expuse tablouri semnate de Manet, Picasso, Degas, Van Gogh, Toulouse-Lautrec, Munch, Vlaminck, Van Dongen, Kupka, Gervex ş.a. Vezi recenzia expoziţiei semnată de Ioana Moldovan, „Demimondenele", *Revista 22*, 15-21 decembrie 2015, p. 12.

527. Matei Vişniec, *Teatru descompus şi Despre sexul femeii – câmp de luptă în războiul din Bosnia* (teatru), Editura Cartea Românească, Bucureşti, 1998. Volumul a fost reeditat în 2007 de aceeaşi editură.

528. Matei Vişniec, „Publicul este cel violat de mizeriile lumii", *Evenimentul Zilei*, 2 iunie 2010.

529. S.G. Longinescu, *Legi vechi româneşti şi izvoarele lor*, vol. I: *Pravila Moldovei din vremea lui Vasile Lupu*, Carol Göbl, Bucureşti, 1912.

530. Tudor Dinu, *Bucureştiul fanariot*, vol. I: *Biserici, ceremonii, războaie*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2015.

531. Verbul „a dezmierda" provine de la acţiunea mamei de a-şi îngriji cu afecţiune pruncul, curăţindu-l de propriile lui fecale – lat. *dis-merdare* = „a îndepărta excrementele (*merda*)".

532. Lucius Apuleius, *Măgarul de aur (Metamorfoze)*, traducere de I. Teodorescu, Editura de Stat pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1958.

533. Amos Oz şi Fania Oz-Salzberger, *Evreii şi cuvintele*, traducere şi note de Ioana Petridean, Editura

Humanitas, Bucureşti, 2015.

534. „Cărţi erotice de Giorgio Baffo şi Pierre Louÿs, în tălmăcirea lui Şerban Foarţă”, *Observator cultural*, 15-21 mai 2014, p. 32. Vezi şi Pierre Louÿs, *Femeia (1889-1891)*, în transpunerea lui Şerban Foarţă, Editura Adenium, Iaşi, 2014.

535. Umberto Eco, *Numele trandafirului*, traducere şi postfaţă de Florin Chiriţescu, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1984.

536. Sigmund Freud, *Trei eseuri asupra teoriei sexualităţii*, traducere şi cuvânt înainte de Al. Olaru, Editura Centrum, Craiova, 1991.

537. Amos Oz susţine că, de fapt, Biblia ne prezintă pe regele David „refuzând să o ia de soţie” pe Abisac sunamita, „pentru că [el] avea deja optsprezece neveste” (533, p. 89). Dar explicaţia lui Amos Oz nu este argumentată şi nu rezultă din textul biblic.

538. Gr.I. Dianu, *Istoria închisorilor din România. Studiu comparativ. Legi şi obiceiuri*, Tipografia Curţii Regale, Bucureşti, 1900.

539. Informator popular: Cristian Giurgiu; satul Lunca Mureş, judeţul Alba. Informaţie culeasă în 1989 de etnologul clujean Ioan Pop-Curşeu, căruia îi mulţumesc şi pe această cale.

540. Sub influenţă turcească, la Biserica Mare Domnească de la Târgovişte, Petru Cercel Vodă (1583-1585) a construit un balcon în spatele naosului, deasupra intrării în naos, unde stătea în timpul slujbei, ascunsă de o draperie, soţia domnitorului. Ea ajungea la acel balcon din biserică printr-o pasarelă construită direct din Palatul Domnesc.

541. Legenda Sfântului Grigorie, episcop de Agrigento (secolul al VII-lea), este veche. Pe filieră bizantină, ea a pătruns în colecţiile de *Vieţile sfinţilor* care circulau, traduse, în ţările române.

542. Constantin Negruzzi, *Păcatele tinereţelor*, Tipografia lui Adolf Bermann, Iaşi, 1857, pp. 271-285.

543. O zicală similară este atestată şi de Dinicu

Golescu în 1832: „Cu un ochiu la icoană şi cu altul pă lângă icoană” (168, p. 192).

544. Doina Ruşti, *Manuscrisul fanariot*, Editura Polirom, Bucureşti, 2015.

545. Tania Radu, „O ficţiune fericită”, *Revista 22*, 20-26 octombrie 2015, p. 12.

546. *Ispitele Sfântului Anton* este un motiv clasic în artele plastice universale. El a fost reprezentat de la renascentiştii Pieter Brueghel cel Bătrân, Hieronymus Bosch sau Martin Schongauer până la simbolistul Domenico Morelli şi la suprarealiştii Salvador Dalí şi Max Ernst. Dintre tentaţiile care îl macină pe (şi cărora le rezistă) Sfântul Anton sunt foarte prezente şi cele de natură sexuală.

547. *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, vol. II, partea I, volum întocmit de Mihai Spielmann, prefaţă de dr. Moses Rosen, Federaţia Comunităţilor Evreilor din România – Centrul de Istorie, Bucureşti, 1988.

548. *Izvoare şi mărturii referitoare la evreii din România*, vol. III, partea I, volum întocmit de Ladislau Gyémánt şi Lya Benjamin, Editura Hasefer, Bucureşti, 1999.

549. Nicolae Paulescu, *Degenerarea Rasei Jidăneşti*, III: *Desfrâul Jidanilor*, Tipografia Raiculescu, Bucureşti, 1928.

550. Peter Manu şi Horia Bozdoghină, *Polemica Paulescu: ştiinţă, politică, memorie*, studiu introductiv de Wiliam Totok, postfaţă de Radu Ioanid, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2010.

551. Peter Manu, „O opinie medicală: evreii şi cauzele bolilor venerice în România”, *Holocaust. Studii şi cercetări*, Institutul Naţional pentru Studierea Holocaustului din România „Elie Wiesel”, Bucureşti, vol. II, nr. 1 (3), 2010, pp. 134-135.

552. Dan C. Mihăilescu, *I.L. Caragiale şi caligrafia plăcerii. Despre eul din scrisori*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2012.

553. Ion Popovici-Bănăţeanu, *Din viaţa meseriaşilor* (nuvele), cu o biografie de Titu Maiorescu şi cu portretul autorului, Editura Librăriei „Universala” Alcalay & Co, Bucureşti, 1909.

554. Într-o snoavă populară culeasă în Banat, „groful unguresc” trăieşte cu „femeia servitorului său, iobag de curte”. Ca într-un fel de compensaţie, nevasta grofului („grofiţa”) se culcă cu servitorul: „Servitorul îi spuse că Domnul i-a luat nevasta şi se îndrăgosteşte cu ea… Grofiţa auzind [de la iobag] păţania, îi zice: «Nu face nimic. Iaca, ia-mă şi tu pe mine şi suntem împăcaţi»” (446, pp. 50-51). Vezi şi *Nunta lui Figaro*, în care contele Almaviva vrea să se culce cu Suzanne, servitoarea contesei, iar soţia sa, tot într-o formă de compensaţie simetrică, cochetează cu Cherubin, „primul paj al contelui”. Până la urmă, organizând un *bedtrick* (în termenii lui Wendy Doniger) (75), Figaro îi aduce pe cei doi „jupâni” în patul lor conjugal (74).

555. I.L. Caragiale, *Opere*, vol. II: *Momente, schiţe, notiţe critice*, ediţie critică de Al. Rosetti, Şerban Cioculescu şi Liviu Călin, Editura de Stat Pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1960.

556. Varujan Vosganian, *Cartea şoaptelor*, Editura Polirom, Iaşi, 2009.

557. Ioan Slavici, *Lumea prin care am trecut. Memorialistică, publicistică*, ediţie îngrijită de Constantin Mohanu, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2004.

558. Termenul *zgău*, considerat de lingvişti ca fiind cu etimologie necunoscută, apare în traducerea arhaizantă a baladelor lui François Villon realizată de Dan Botta: „Şi şale late, şi-acel zgău/ Pus pe puternice, mari coapse, / Întru drăguţ ocolul său” (559, p. 52).

559. François Villon, *Balade şi alte poeme*, traducere de Dan Botta, prezentare de Tudor Arghezi, Editura Institutului Cultural Român, Bucureşti, 2006.

560. La Alexandru Macedonski: „Popa Cioacă venea în ajunul Crăciunului să ne pună patrafirele în cap” sau, în

traducerea lui Dan Botta, la François Villon: „Apostolii sfinţi” sunt „De patrafire sfinte-ncinşi, / Cu care-nşfacă pe spurcaţi, / De patimi rele apucaţi” (559, p. 47).

561. Leonte Ivanov, *Imaginea rusului şi a Rusiei în literatura română (1840-1948)*, Editura Cartier, Chişinău, 2004.

562. Lubor Niederle, *Manuel de l’antiquité slave*, vol. II: *La Civilisation*, Edouard Champion, Paris, 1926, p. 19.

563. Mihail Şolohov, *Donul liniştit*, traducere de Cezar Petrescu şi Andrei Ivanovski, ediţia a V-a, Editura pentru Literatură Universală, Bucureşti, 1963.

564. Andrei Oişteanu, „Găgăuzii. Origini, etnogeneză, istoric”, cu un şapou de Andrei Pippidi, *Revista 22*, 28 decembrie 1990, pp. 14-15.

565. Ivan Aksakov, *Scrisori din Basarabia*, traducere şi prefaţă de Leonte Ivanov, Editura Universităţii „Al.I. Cuza”, Iaşi, 2014, p. 95. Îi mulţumesc colegului Mirel Bănică pentru semnalarea acestei cărţi.

566. Aurora Liiceanu, *Soacre şi nurori. La cine este cheia?*, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

567. Delia Grigore, „Fundamente ale căsătoriei în cultura tradiţională rromani”, studiu inedit, cca 2004. Îi mulţumesc autoarei pentru permisiunea de a-l cita.

568. Delia Grigore, „Căsătoria tradiţională a rromilor”, în Delia Grigore, *Rromanipen-ul – familia ca valoare identitară*, teză de doctorat inedită, aflată în arhiva *Institutului de Etnografie şi Folclor „Constantin Brăiloiu”*, Academia Română, Bucureşti, 2004.

569. George Călinescu, *Ion Creangă*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1964.

570. Pentru dosarul cvasiexhaustiv al proceselor şi detenţiilor lui Geo Bogza în anii 1930, vezi cartea lui Mircea Anghelescu de la nota 571, capitolul „Geo Bogza”, pp. 191-206. Pentru acuzaţiile de pornografie aduse prozatorului Felix Aderca tot în anii 1930 (din cauza romanului *Al doilea amant al Doamnei Chatterley*, 1934), vezi Mircea Anghelescu, *Mistificţiuni. Falsuri, farse, apocrife, pastişe, pseudonime şi alte mistificaţii în*

literatură, Editura Compania, Bucureşti, 2008, capitolul „Sexualitatea în literatura modernă”, pp. 172-181.

571. Mircea Anghelescu, *Poarta neagră. Scriitorii şi închisoarea*, Editura Cartea Românească, Bucureşti, 2013.

572. Pentru interesul ştiinţific acordat de suprarealiştii români (Gherasim Luca, Trost, Paul Păun, Hérold, Victor Brauner, Gellu Naum) faţă de fetişul erotic şi alte psihopatii sexuale, vezi Petre Răileanu, *Gherasim Luca*, Éditions Oxus, Paris, 2004, pp. 128-134.

573. Dr. E.S. şi dr. H., „Pricina onaniei şi vindecarea ei”, *Medicina populară*, nr. 10, 3 ianuarie 1906, şi nr. 12, 17 ianuarie 1906. Îi mulţumesc lui Florin Pădurean pentru semnalarea celor două articole.

574. Cântec lăutăresc interpretat în 2012 de taraful *Mambo Siria*, din judeţul Dolj. Vezi http://www.youtube.com/watch?v=0mlrffhllyg.

575. Alexandru Duţu, *Alexandria ilustrată de Năstase Negrule*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1984.

576. Pentru relaţia scriitorilor şi artiştilor avangardişti români (inclusiv Geo Bogza) cu substanţele narcotice şi halucinogene, vezi Andrei Oişteanu, *Narcotice în cultura română…*, ed. cit. (107), secţiunea „Avangardişti & Modernişti”, pp. 343-386.

577. Mihai Eminescu, *Opere*, vol. XII (*Publicistică* – 1881), Editura Academiei Române, Bucureşti, 1985, pp. 323-324.

578. André Breton, *Œuvres complčtes*, tome IV, *Ecrits sur l’art et autres textes*, Gallimard, Paris, 2008; *apud* Emil Nicolae, *Victor Brauner – la izvoarele operei*, ed. cit., p. 67.

579. Ovid S. Crohmălniceanu, *Evreii în mişcarea de avangardă românească*, text îngrijit, adnotat şi prefaţat de Geo Şerban, Editura Hasefer, Bucureşti, 2001, p. 151.

580. Constantin Schifirneţ, „Eminescu: «O serioasă turburare socialistă ameninţă Europa»”, *Adevărul.ro*, 14 ianuarie 2014.

581. Vezi Andrei Oişteanu, „Mircea Eliade şi mişcarea *hippie*”, *Dilema Veche*, 12-18 mai 2006, p. 12;

Idem, *Religie, politică şi mit. Texte despre Mircea Eliade şi Ioan Petru Culianu*, Editura Polirom, Iaşi, 2014, pp. 106-117; *Idem*, *Narcotice în cultura română...*, ed. cit., capitolul „Eliade în SUA: Epoca psihedelică", pp. 494-504.

582. Pentru ecouri ale acestor idei în România epocii respective, vezi Vladimir Tismăneanu, *Noua Stângă şi Şcoala de la Frankfurt*, Editura Politică, Bucureşti, 1976.

583. Ion Pop, *Din avangardă spre ariergardă*, Editura Vinea, Bucureşti, 2010.

584. Şerban Foarţă, „Habeas corpus", *Observator cultural*, 12 octombrie 2012, p. 24.

585. Vezi Andrei Oişteanu, „De ce sunt evreii din România altfel", *România literară*, 21 iunie 2013, pp. 18-19. Plus, acelaşi studiu, în volumul colectiv Andrei Oişteanu, Andrei Pleşu, Neagu Djuvara şi Adrian Cioroianu, *Evreii din România*, Editura Hasefer, Bucureşti, 2013, pp. 51-65.

586. Liviu Rotman, *Evreii din România în perioada comunistă (1944-1965)*, Editura Polirom, Iaşi, 2004, pp. 89-106. Vezi şi Şlomo Leibovici-Laiş, *Evreii din România faţă de un regim în schimbări (1944-1950). Documente şi mărturii*, ACMEOR, Comitetul pentru activitatea culturală iudaică în rândul evreilor originari din România, Tel Aviv, 2013, pp. 297-337.

587. Mircea Eliade, *Încercarea labirintului*, convorbiri cu Claude-Henri Rocquet, traducere şi note de Doina Cornea, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1990, p. 82.

588. C.D. Severeanu, *Din amintirile mele (1853-1929)*, ediţie şi note de Constantin Rezachevici, Editura Fundaţiei Culturale „Gh. Marin Speteanu", Bucureşti, 2008.

589. *Amintirile colonelului Lăcusteanu*, text stabilit, note şi indici de Rodica Pandele Peligrad, prefaţă de Mircea Anghelescu, Editura Polirom, Iaşi, 2015.

590. C.A. Rosetti, *Jurnalul meu*, ediţie îngrijită şi prefaţă de Marin Bucur, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1974.

591. Claude Lévi-Strauss, *Antropologia şi problemele lumii moderne*, prefaţă de Maurice Olender, traducere de

Giuliano Sfichi, Editura Polirom, Iaşi, 2011.

592. Richard Utz, „ «Mes souvenirs sont peut-être reconstruits»: Medieval Studies, Medievalism, and the Scholarly and Popular Memories of the «Right of the Lord's First Night»", *Philologie im Netz*, nr. 31, 2005, pp. 49-59.

593. Gonzalo Rubio, „Gilgamesh and the *ius primae noctis*", în *Extraction & Control Studies in Honor of Matthew W. Stolper*, Edited by Michael Kozuh, Wouter F. M. Henkelman, Charles E. Jones and Christopher Woods, No. 68, The Oriental Institute of the University of Chicago, Chicago, 2014, pp. 229-232.

594. Mircea Eliade, „Speologie, istorie, folclor" (vezi 480, pp. 115-116).

595. Georges Duby, „Femeia, iubirea şi cavalerul", în Georges Duby *et alii*, *Amor şi sexualitate în Occident*, ed. cit., pp. 155-165.

596. David Smith, „Facial Expression in the Erotic Art of Khajurāho. A Preliminary Investigation", în *Art, Myths and Visual Culture of South Asia*, Edited by Piotr Balcerowicz in collaboration with Jerzy Malinowski, Manohar Publishers, New Delhi, 2011, pp. 183-201.

597. Frâncu Teofil şi George Candrea, *Românii din Munţii Apuseni (Moţii). Scriere etnografică*, Tipografia Gr. Luis, Bucureşti, 1888, p. 172, *apud* 102, pp. 39-40.

598. *Călători străini despre ţările române*, vol. X, partea I, volum îngrijit de Maria Holban, Maria Alexandrescu-Dersca Bulgaru, redactor responsabil: Paul Cernovodeanu, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2000.

599. Julius Evola, *Metafizica sexului*, cu un eseu introductiv de Fausto Antonini, traducere de Sorin Mărculescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 2006.

600. Emil Brumaru, *Opere*, vol. V: *Crepusculul civil de dimineaţă*, cu desene ale autorului, prefaţă de Luminiţa Corneanu, Editura Polirom, Iaşi, 2015.

601. *Călători străini despre ţările române în secolul al XIX-lea*, serie nouă, vol. II (1822-1830), volum coordonat

de Paul Cernovodeanu şi Daniela Buşă, Editura Academiei Române, Bucureşti, 2005.

602. Igor Mocanu, „*Voilà le phallus!*”, *Revista 22*, 12-18 mai 2015, p. 16.

603. Neagu Djuvara, *Amintiri şi poveşti mai deocheate*, ediţia a III-a adăugită, Editura Humanitas, Bucureşti, 2010.

604. Lucian Boia, *Istorie şi mit în conştiinţa românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 1997.

605. Vasile Bogrea, *Pagini istorico-filologice*, Editura Dacia, Cluj, 1971.

606. Andrei Cornea, *Cuvintelnic fără frontiere*, Editura Polirom, Iaşi, 2002.

607. Vezi Andrei Oişteanu, „Imagologie etnică”, *Dilema*, nr. 369, 2000, p. 7; şi Septimiu Chelcea, „Stereotipurile – marcatori ai identităţii naţionale”, *Dilema*, nr. 396, 2000, p. 6.

608. Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, Editura Vremea, Bucureşti, 1936.

609. Emil Cioran, *Schimbarea la faţă a României*, ediţie definitivă, revizuită de autor, Editura Humanitas, Bucureşti, 1990.

610. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, Editura Fundaţiei Culturale Române, Bucureşti, 1995.

611. Mircea Anghelescu, *Lâna de aur. Călătorii şi călătoriile în literatura română*, Editura Polirom, Iaşi, 2015.

612. Tudor Arghezi, *Opere*, vol. V: *Publicistică (1919 – iulie 1928)*, ediţie îngrijită de Mitzura Arghezi şi Traian Radu, prefaţă de Eugen Simion, Editura Fundaţiei Naţionale pentru Ştiinţă şi Artă, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2004.

613. Un caz foarte cunoscut de viol în masă şi de asumare a „dreptului” învingătorului este cel produs în regiunea italiană Ciociara (Italia Centrală) după bătălia de la Monte Cassino (18 mai 1944). Trupele de marocani (*les goumiers*) şi de alţi maghrebieni care făceau parte din

Corpul expediţionar francez au invadat satele şi oraşele din zonă, violând circa 12.000 de fete şi femei italiene, cu vârste cuprinse între 11 şi 86 de ani. Înainte de bătălie, generalul francez Alphonse Juin, sub comanda căruia au luptat *les goumiers*, le-a promis că „timp de cincizeci de ore" ei vor fi „stăpânii absoluţi ai spaţiului ocupat" şi că „nimeni nu îi va pedepsi pentru ceea ce vor face în acest timp şi spaţiu". Vezi romanul *La ciociara*, publicat de Alberto Moravia în 1957, şi filmul omonim, regizat de Vittorio De Sica în 1960.

614. *Documente privind istoria Brăilei. Răspunsurile la Chestionarele Odobescu şi Hasdeu pentru judeţul Brăila*, volum editat de Ionel Cândea şi Costin Croitoru, Editura Istros, Brăila, 2015. Îi mulţumesc colegului Mirel Bănică pentru semnalarea acestei cărţi.

615. Christian Ionescu, *Mică enciclopedie onomastică*, Editura Enciclopedică Română, Bucureşti, 1975.

616. Nicolae G. Chernbach, „Despre fecondaţiunea artificială a femeii", *Gazetta Medico-Chirurgicală a Spitalelor*, 1870, nr. 12, pp. 180-182, şi nr. 15, pp. 232-235; vezi 617, p. 282.

617. Octavian Buda, „The face of madness in Romania: The origin of psychiatric photography in Eastern Europe", *History of Psychiatry*, 21, 3 (83), September 2010, pp. 278-293.

618. William Shakespeare, *Visul unei nopţi de vară*, traducere de G. Topârceanu, Editura „Viaţa Românească", Iaşi, 1921, p. 68.

619. În 1764, lui Giovanni Giacomo Casanova, aflat într-un sat din Rusia Ecaterinei a II-a, i s-a oferit spre dezvirginare o ţărăncuţă frumoasă de treisprezece ani. Tatăl acesteia i-a cerut „o sută de ruble" şi, *ante factum*, să-i facă fetei proba virginităţii. Iată cum şi-a notat scena Casanova în *Povestea vieţii mele*: „M-am aşezat pe jos şi, ţinând-o între coapsele mele, am explorat-o cu mâna şi am găsit-o intactă" (215, p. 79).

620. Marchizul de Custine, *Scrisori din Rusia. Rusia*

în 1839, traducere de Irina Negrea, prefaţă de Pierre Nora, Editura Humanitas, Bucureşti, 1993.

621. Gabriela Topor, „Imaginea ţiganilor în opera lui Puşkin”, în Elena Loghinovski (coord.), *Puşkin universal. Studii*, Editura Fundaţia Culturală Est-Vest, Bucureşti, 2002, pp. 96-104.

622. Ovidiu, *Metamorfoze*, studiu introductiv, traducere şi note de David Popescu, ediţia a II-a revăzută, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1972.

623. Georges Dumézil, *Mit şi epopee*, traducere de Francisca Băltăceanu, Gabriela Creţia şi Dan Sluşanschi, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1993.

624. F.M. Dostoievski, *Adolescentul*, traducere de Emma Beniuc, Editura RAO, Bucureşti, 1998.

625. Fyodor Dostoevsky, *The Adolescent*, translation by Andrew R. MacAndrew, Doubleday, Garden City, New York, 1971.

626. Wilhelm Jensen, *Gradiva: Ein pompejanischen Phantasiestück*, Reissner, Dresden und Leipzig, 1903.

627. Sigmund Freud, *Scrieri despre literatură şi artă*, traducere şi note de Vasile Dem Zamfirescu, prefaţă de Romul Munteanu, Editura Univers, Bucureşti, 1980.

628. Ernest Jones, *Hamlet and Oedipus*, Norton Publishers, New York, 1949.

629. Daniel B. Levine, „EPATON BAMA («Her Lovely Footstep»): The Erotics of Feet in Ancient Greece”, în Douglas L. Cairns (ed.), *Body Language in the Greek and Roman Worlds*, Classical Press of Wales, Glasgow, 2005, pp. 55-72.

630. Willem Bollée, „Folklore on the Foot in Pre-Modern India”, *Indologica Taurinensia*, vol. 34, Torino, 2008, pp. 39-145.

631. William A. Rossi, *The Sex Life of the Foot and Shoe*, Malbar, Florida, 1993 (prima ediţie: 1976).

632. Géza Róheim, *Psyhanalyse et anthropologie: Culture, personalité*, inconscient, traduit de l’anglais par Marie Moscovici, avant-propos par Roger Dadoun, Gallimard, Paris, 1967.

633. Pentru rolul eunucului în epoca bizantină, vezi Kathryn M. Ringrose, *The Perfect Servant: Eunuchs and the Social Construction of Gender in Byzantium*, University of Chicago Press, Chicago, 2003, şi recenzia la această carte publicată de Averil Cameron în History of Religions, 44, 2, University of Chicago Press, Chicago, November 2004, pp. 169-170.

634. Brannon Wheeler, „Touching Penis in Islamic Law", *History of Religions*, 44, 2, University of Chicago Press, Chicago, November 2004, pp. 89-119.

635. *Encyclopedia of Religion*, vol. I-XV, revised edition, editor in chief Lindsay Jones, Macmillan Reference, Detroit, 2005; first edition: Macmillan, New York, 1987, editor in chief Mircea Eliade.

636. Valery Oisteanu, „André Masson. The Mythology of Desire: Masterworks from 1925 to 1945", *The Brooklyn Rail*, New York, 4th of June 2012.

637. Michel Vergé-Franceschi, Anna Moretti, *O istorie erotică a curţii de la Versailles*, traducere de Nicolae Constantinescu, Editura Polirom, Iaşi, 2015.

638. Bernard Faure, *Sexualités bouddhiques: Entre désirs et réalités*, Flammarion, Paris, 2005.

639. David Kinsley, *Tantric Visions of the Divine Feminine: The Ten Mahāvidyās*, Motilal Banarsidass Publishers, Delhi, 2008. Îi mulţumesc colegului Eugen Ciurtin pentru semnalarea studiilor citate la notele 634, 638 şi 639.

640. Şarolta Solcan, *Femeile din Moldova, Transilvania şi Ţara Românească în Evul Mediu*, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2005.

641. David Gordon White (ed.), *Tantra in Practice*, Princeton University Press, Princeton, 2000, pp. 16-17.

642. Isidor de Sevilla, *Etimologii (XI-XII)*, ediţie bilingvă, ediţie îngrijită, traducere din limba latină, studiu introductiv de Anca Crivăţ, Editura Polirom, Iaşi, 2014.

643. J.—K. Huysmans, *În răspăr*, traducere de Raul Joil, prefaţă de Georgeta Horodincă, Editura Minerva, Bucureşti, 1974.

644. V.A. Urechia, *Codex Bandinus*, Analele Academiei Române, Bucureşti, 1895, p. 57.

645. Ion H. Ciubotaru şi Silvia Ciubotaru, „Obiceiurile agrare – o dominantă a culturii populare din Moldova”, *Anuar de Lingvistică şi Istorie Literară*, tom XXIX B, Iaşi, 1983-1984, p. 126.

646. Gheorghe Muşu, „Ritul nudităţii magice pe meleagurile ţării noastre şi la alte popoare”, *Studii clasice*, vol. XIII, 1971, pp. 159-170.

647. Vezi Antti Aarne şi Stith Thompson, The Types of the Folktale, Helsinki, 1961, tipul 300: *Lupta cu dragonul; şi Stith Thompson, Motif-Index of Folk-Literature* (motivele *G.551.1*, *R.111.13*, *R.111.1.4*), cu o impresionantă bibliografie.

648. C.G. Jung, *Psychologie et alchimie*, Buchet/Chastel, Paris, 1970. Vezi şi Andrei Oişteanu, *Grădina de dincolo...*, ed. cit., capitolul „Puritatea inorogului – între blândeţe şi cruzime”, pp. 209-228.

649. *Aurora consurgens*, sfârşitul secolului al XIV-lea; apud Stanislas Klossowski de Rola, *Alchemy. The Secret Art*, Avon Books, New York, 1973, fig. 14; şi 632, p. 67. În iconografia egipteană, pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea (secolul al XII-lea î.e.n.) sunt figurate gesturile de apărare magică împotriva acţiunilor malefice ale balaurului: un şarpe enorm, cu cuţite înfipte în trup, este legat de gât de un personaj feminin şi de coadă de un personaj masculin. Vezi Maurice Bessy, *A Pictorial History of Magic and the Supernatural*, Spring Books, Londra, 1970, p. 78, fig. 237 şi 238.

650. Elisabeth Haich, *The Wisdom of the Tarot*, ASI Publishers, New York, 1975, p. 91.

651. Iată câteva concluzii la care a ajuns Mircea Eliade în această privinţă: „Femeia nu înseamnă niciodată *femeie* într-un text mitic sau ritual, ci se referă la principiul cosmologic manifestat în ea. De aceea, androginia divină are o valoare teoretică, metafizică. Se exprimă prin ea – în termeni biologici – coexistenţa contrariilor, a principiilor cosmologice (căci astea sunt

femeie şi *bărbat*) în divinitate”; sau „Androginia divină este, pur şi simplu, o formulă arhaică pentru exprimarea bi-unităţii divine”; sau „Cuplurile divine (ca Bel şi Belit ş.a.m.d.) sunt, de regulă, invenţii tardive sau formulări imperfecte ale androginiei primordiale care caracterizează toate divinităţile”. Vezi M. Eliade, *Mitul reintegrării*, Editura Vremea, Bucureşti, 1942, p. 100; şi M. Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, New American Library, New York, 1974, pp. 420-422.

652. Vezi Andrei Oişteanu, *Ordine şi Haos...*, ed. cit., „ «Legarea» Minotaurului”, pp. 318-335.

653. Marie-France Gueusquin, *Le mois des dragons,* Bibliothèque Berger-Levrault, Paris, 1981, pp. 80, 85, 92-99, 100-103; şi Jacques Le Goff, *Pentru un alt Ev Mediu*, studiu introductiv, note şi traducere de Maria Carpov, Editura Meridiane, Bucureşti, 1986, vol. II, pp. 65-66, 73 (nota 47).

654. Marta Weigle, *Spiders and Spinsters. Women and Mythology*, University of New Mexico Press, Albuquerque, 1982.

655. Jacques Bril, *Origines et symbolisme des productions textiles. De la toile et du fil*, Clancier-Guénaud, Paris, 1984.

656. Una dintre excepţii a fost formulată de Plinius cel Bătrân: „fusele pentru lucratul lânii” au fost inventate de un erou legendar, Closter, şi nu de o eroină. Este o excepţie care confirmă regula, căci Closter este fiul ţesătoarei legendare Arachne, cea care a inventat „plasa şi laţurile” (*Naturalis Historia* VII, 57, 196) (92, p. 60).

657. Paul Evdokimov, *Femeia şi mântuirea lumii*, traducere de Gabriela Moldoveanu, Editura Christiana, Bucureşti, 1995, p. 163.

658. Henri H. Stahl, *Eseuri critice*, Editura Minerva, Bucureşti, 1983, p. 98.

659. Varlaam, *Cazania* (1643), Fundaţia Regală pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1943, p. 441.

660. Preluarea o recunoaşte chiar Ion Budai-Deleanu, într-o notă de subsol, prin comentariile făcute de

Erudiţian: „Acest feliu de vrăjitori şi cu acest feliu de ţerămonii se află la mulţi poeţi vechi, însă acum nu s-aude nimic de unele ca aceste”, şi de Musofilos: „Poetul nostru toate le-au împrumutat de la alţii, ca să-ş’ facă mai plăcută izvoditura” (411, p. 184).

661. Ibn Warraq, „Virgins? What virgins?”, *The Guardian*, 12 ianuarie 2002; http://www.theguardian.com/books/2002/jan/12/books.guardianreview5. Îi mulţumesc colegului Eugen Ciurtin pentru semnalarea acestui articol.

662. Charles Diehl, *Figures byzantines*, deuxičme série, Librairie Armand Colin, Paris, 1908.

663. Vezi Guillaume Ducœur, „Métaphore équine et pratiques chamaniques en Rig Veda 10, 136”, *Archaeus. Études d’Histoire des Religions*, Association Roumaine d’Histoire des Religions, Bucarest, tome VIII, fasc. 1-4, 2004, pp. 11-24, vezi p. 14.

664. Léon Poliakov, *Istoria antisemitismului*, traducere de Lelia Băluş, Janina Ianoşi, Adriana Fianu, Editura Hasefer, Bucureşti, vol. 1-2 (1999) şi vol. 3-4 (2000).

665. Trebuie citate două cărţi clasice privind simbolismul complex al părului: Alf Hiltebeitel, Barbara D. Miller (eds.), *Hair: Its Power and Meaning in Asian Cultures*, Foreword by Gananath Obeyesekere, Suny Press, Albany, 1998; Gananath Obeyesekere, *Medusa’s Hair: An Essay on Personal Symbols and Religious Experience*, University of Chicago Press, Chicago, 1981.

666. Johan J. Mattelaer, „The Phallus Tree: A Medieval and Renaissance Phenomenon”, *Journal of Sexual Medicine*, 7 (2), 2010, pp. 846-851.

667. Nicolae Manolescu, *Istoria critică a literaturii române. Cinci secole de literatură*, Editura Paralela 45, Piteşti, 2008.

668. Nicoleta Roman, *„Deznădăjduită muiere n-au fost ca mine”. Femei, onoare şi păcat în Valahia secolului al XIX-lea*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2016.

669. Héloïse şi Abélard, *Autoportrete epistolare*,

introducere, traducere şi note de Dan Negrescu, Editura Paideia, Bucureşti, 1995.

670. Damian Stănoiu, *Amintiri din mânăstire*, Editura pentru Literatură, Bucureşti, 1962.

671. Sara F. Matthews-Grieco, „Corp şi sexualitate în Europa Vechiului Regim"; vezi 457, vol. I, pp. 205-281.

672. Ottavia Niccoli, „ «Menstruum quasi monstruum»: Monstruos Births and Menstrual Taboo in the Sixteenth Century", în Edward Muir, Guido Ruggiero (eds.), *Sex and Gender in Historical Perspective. Selections from Quaderni Storici*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore – Londra, 1990, pp. 1-25.

673. Constanţa Vintilă-Ghiţulescu, „Discipline ecclésiastique – discipline sociale. La prostitution au XVIIIe siècle à Bucarest", *Romanian Political Science Review*, IV (2), 2004, pp. 282-284.

674. Andrei Oişteanu, „Asamblajele lui Urmuz sau Grădina mecanologică", *Revista de Istorie şi Teorie Literară*, nr. 4, 1983, pp. 115-117.

675. Tudor Creţu, „Jim Morrison, narcopoetica (I)", *Observator cultural*, 25 februarie 2016, p. 23.

676. *Istoria femeii din România în documente (1866-1918)*, volum editat de Carol Căpiţă, Alin Ciupală (coordonator), Aurora Livia Chiţu, Cristina Gudin, Oana Loredana Neferu, Andreea Liliana Vasile, Editura Universităţii din Bucureşti, Bucureşti, 2008.

677. Vezi http://www.evz.ro/declaratie-scandaloasa-dupa-hartuirile-sexuale-din-germania-fetele-au-fost-violate-pentru-ca-au-fost-pe-jumatate-dezbracate-si-erau-parfumate-e-normal-ca-barbatii-sa-le-atace.html.

678. Marija Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe, 7000 to 3500 BC: Myths, Legends and Cult Images*, Thames and Hudson, Londra, 1974.

679. Marija Gimbutas, *Civilizaţie şi cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european*, Editura Meridiane, Bucureşti, 1989, pp. 76 *sq*. Pentru felul în care au supravieţuit unele fragmente din religia „vechii Europe", iată câteva opinii ale autoarei lituaniano-americană:

„Religia *veche europeană* centrată pe cultul zeităţilor feminine a devenit clandestină şi a fost continuată de populaţia subjugată, în primul rând de bunica şi de mama familiei. Câteva dintre vechile tradiţii, în special cele legate de ritualurile naşterii şi morţii ori fertilităţii pământului, au continuat în câteva regiuni chiar până în zilele noastre fără schimbări radicale. În alte zone, acestea au fost asimilate de ideologia indo-europeană". Vechile zeităţi feminine „s-au modificat treptat în mirese, soţii şi fiice, devenind *erotizate*, legate prin principiul iubirii sexuale ca urmare a sistemului social patriarhal şi patriliniar al indo-europenilor" (p. 118).

680. Stelian Metzulescu, „Din simbolurile artei plastice creştine: reprezentarea Sf. Gheorghe şi dragonul", *Mitropolia Banatului*, nr. 1-3, 1965, p. 126.

681. Teodor Bălăşel, „Vechi texte bogomilice găsite prin Oltenia", *Arhivele Olteniei*, nr. 54-55, 1931-1933, pp. 107-121.

682. *Balada populară germană*, traducere, cuvânt înainte şi note de Ionel Marinescu, Editura Minerva, Bucureşti, 1979, p. 85.

683. Vezi Ivan Evseev, *Simboluri folclorice…*, ed. cit., pp. 149-150, de unde mai spicuiesc următoarele: „La vechii romani, mireasa era încinsă cu un brâu de lână la care se făcea un nod (aşa-zisul *nod herculean*) şi pe care mirele îl desfăcea în patul nupţial. În obiceiurile de nuntă româneşti, dezlegarea brâului a fost adesea înlocuită prin gestul ritual al dăruirii brâului: mirele primea din partea miresei un *brâuleţ* ţesut de ea […]. Prin această substituire însă nu s-a pierdut semnificaţia ancestrală a brâului simbolic. Dezlegarea brâului nupţial sau înstrăinarea lui marcau decizia fetei de a accepta o nouă stare existenţială şi de a renunţa la regimul de castitate. Cuvântul românesc *a se dezbăra* […] trebuie să fie înrudit cu *a se dezbăiera*, însemnând iniţial gestul respectiv cu întreaga sa gamă de valori morale şi psihologice. Dacă în limba română verbul a evoluat spre sensul *a scăpa de la anumite oprelişti externe sau interne*, corespondentul său în rusă *rapoiasat'sia*

(marcând prin structura internă acelaşi gest ritual) a căpătat o semnificaţie negativă, *a-şi da frâu liber*, *a sfida normele morale*" (p. 150). Obiceiul roman al dezlegării brâului miresei în noaptea nunţii este consemnat de Paulus (*Fest.*, 63, 18, s.v. *cingillo*; *cf.* R. Ferwerda, „Le Serpent, le Nœud d'Hercule et le Caducée d'Hermès", *Numen*, vol. XX, fasc. 2, Leiden, 1973, p. 104). Pentru obiceiul românesc, vezi Teodor T. Burada (153, p. 78) şi Simeon Florea Marian (*Nunta la români*, Institutul de arte grafice Carol Göbl, Bucureşti, 1890, p. 26).

684. Judy Allen, Jeanne Griffiths, *The Book of the Dragon*, Orbis Publishing, Londra, 1979.

685. Andrei Oişteanu, *Il diluvio, il drago e il labirinto: Studi di magia e mitologia europea comparata*, a cura di Dan O. Cepraga e Maria Bulei, Edizioni Fiorini, Verona, 2008, vezi ilustraţia de pe copertă.

686. *Ikoni ot Balkanite: Sinai, Gârţia, Bâlgariia, Iugoslavia*, Sofia – Belgrad, 1966, p. 135.

687. Konrad Onasch, *Icônes de la Russie ancienne*, Siloe, Berlin, 1982, fig. 21-23.

688. Victor Brătulescu, „Elemente profane în pictura religioasă", *Buletinul Comisiunii Monumentelor Istorice*, fasc. 80, Vălenii de Munte, 1934, pp. 49-67 şi 54-56.

689. Dionisie din Furna, *Carte de pictură*, traducere de Smaranda Bratu-Stati şi Şerban Stati, Editura Meridiane, Bucureşti, 1979, p. 217.

690. A.M. Marienescu, *Poezii populare din Transilvania*, Editura Minerva, Bucureşti, 1971, p. 233.

691. Ioan Petru Culianu, *Eros şi magie în Renaştere. 1484*, ediţia a II-a revăzută şi adăugită, traducere de Dan Petrescu, prefaţă de Mircea Eliade, postfaţă Sorin Antohi, Editura Nemira, Bucureşti, 1999, pp. 127 ş.u. (ediţia a III-a: Editura Polirom, Iaşi, 2015).

692. Gilles Néret, *Erotica universalis*, 2 vol., Taschen GmbH, Köln, 2000, vol II, pp. 606-607. Pentru semnalarea acestei cărţi îi mulţumesc lui Emil Nicolae. Unul dintre puţinii specialişti de la noi în viaţa şi opera lui Victor Brauner, poetul Emil Nicolae, a scris şi despre „femeile lui

Brauner". Vezi Emil Nicolae, „110 ani de la naşterea lui Victor Brauner. Secvenţe din «viaţa secretă»", *Conta*, nr. 13, 2013, pp. 214-227.

693. Angelo Mitchievici, *Decadenţă şi decadentism în contextul modernităţii româneşti şi europene (sfârşitul secolului al XIX-lea, prima jumătate a secolului XX)*, Editura Curtea Veche, Bucureşti, 2011.

694. Angelo Mitchievici, *Simbolism şi decadentism în arta 1900*, Editura Institutul European, Iaşi, 2011.

695. C.G. Jung şi Karl Kerény, *Copilul divin. Fecioara divină*, cuvânt înainte de Adriana Babeţi, traducere de Daniela Liţoiu şi Constantin Jinga, Editura Amarcord, Timişoara, 1991.

696. „Nadia Comăneci violată de Nicu Ceauşescu" – http://www.evz.ro/au-comis-o-si-polonezii-nadia-comaneci-violata-de-comunisti-1016957.html.

697. Corneliu Vadim Tudor: „În tinereţe m-am culcat cu peste 1.000 de femei, cu 3-4 pe zi chiar. Fac sex ca anticii" – http://www.b1.ro/stiri/monden/corneliu-vadim-tudor-un-cuceritor-desavar-it-in-tinere-e-m-am-culcat-cu-peste-1-000-de-femei-cu-3-4-pe-zi-chiar-fac-sex-ca-anticii-29349.html.

698. Judith Herrin, *Unrivalled Influence: Women and Empire in Byzantium*, Princeton University Press, Princeton – Oxford, 2013. Îi mulţumesc colegului Ionuţ Tudorie pentru semnalarea acestei cărţi.

699. Annick Cojean, *Les Proies: dans le harem de Kadhafi*, Grasset & Fasquelle, Paris, 2012. Vezi şi *Mad Dog – Gaddafi's Secret World*, film documentar realizat de BBC (2014).

700. Lazăr Şăineanu, *Studii folklorice. Cercetări în domeniul literaturei populare*, Editura Librăriei Socec & Co, Bucureşti, 1896.

701. Isaac Bashevis Singer, *Pierdut în America*, traducere şi note de Anton Celaru, Editura Hasefer, Bucureşti, 2007.

702. Andrei Codrescu, *Casanova în Boemia*, traducere de Ioana Avădani, Editura Polirom, Iaşi, 2005.

703. Sigmund Freud, *Psihanaliză şi sexualitate*, traducere, eseu introductiv şi note de Leonard Gavriliu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994.

704. Laura Sitaru, „Raiul se află sub picioarele mamelor”, *Dilema Veche*, 24-30 martie 2016, p. VII.

705. B.P. Hasdeu, *Cuvente den bătrâni. Cărţile poporane ale românilor în secolul XVI*, vol. II, ediţie îngrijită şi note de G. Mihăilă, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1984.

706. Garabet Ibrăileanu, „Înrâurirea artei”, *Evenimentul literar*, nr. 9, 1894.

707. „Ah, măcar de la dragul meu de înger, de-aş avea/ Ceva: să mă conduci acas’ la ea, / Fă-mi rost de vreo năframă sau de-o jartieră, / Ca focul, dorul, să-mi alin” (vezi 708, p. 143).

708. J.W. Goethe, *Faust*, traducere de Lucian Blaga, prefaţă de Tudor Vianu, Editura pentru Literatură şi Artă, Bucureşti, 1955.

709. Eugen Relgis, *Eros în al Treilea Reich*, Editura Vatra, Bucureşti, 1946.

710. Mircea Cărtărescu, *De ce iubim femeile*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2004.

711. „Fost pădurar, […] Rufus îşi împuşcase propria fiică, atunci când o găsise în pădure împreunându-se cu câinele său lup. Jordan îl scăpase de ocnă şi de atunci nu s-au mai despărţit, călătorind şi vânând împreună” (Andrei Oişteanu, *Cutia cu bătrâni*, roman, ediţia a III-a, prefaţă de Dan C. Mihăilescu, Editura Polirom, Iaşi, 2012, p. 147).

712. Gaëtan Brulotte, John Phillips (eds.), *Encyclopedia of Erotic Literature*, 2 vol., Routledge, New York – Londra, 2006.

713. Stoian Gh. Tudor, *Hotel Maidan*, roman, cu 11 desene şi un portret inedit al autorului de [Eugen] Drăguţescu, Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1936.

Lista ilustraţiilor

1. *Dezvirginare rituală*, gravură din *The Travels of Sir John Mandeville* (ediţia din 1484)

2. *Le droit du seigneur* – binecuvântarea dezvirginării în noaptea nunţii (gravură din secolul al XV-lea)

3. Vasili Polenov, *Dreptul moşierului*, pictură, 1874

4. Baie rituală pentru femeile evreice, gravură (Germania, 1535) 73

5. Călugăriţe culegând din „copacul cu falusuri”, miniaturi dintr-un manuscris *Roman de la Rose* (cca 1325-1353)

6. Coperta cărţii *The School of Venus* (ediţia din 1680)

7. Topograma simbolică a locuinţei tradiţionale româneşti

8. Diavoliţa Avestiţa legată cu lanţuri şi ţinută de păr de Sf. Mihail şi Sf. Sisoe (miniatură din *Cartea de pictură a lui Radu Zugraful*, secolul al XVIII-lea; mss. BAR nr. 5307)

9. Nicolae Tonitza, *Tătăroaice din sudul Dobrogei*, pictură, cca 1934-1935

10. Modalităţi de a ascunde părul (şi chipul) femeilor islamice

11. *Gradiva*, desen după un basorelief de marmură (secolul al II-lea î.e.n.)

12. Alegorie alchimică (*Musaeum Hermeticum*, 1749)

13. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ţinut în lesă de fecioară (frescă după o biserică românească)

14. Sf. Gheorghe şi fecioara răpunând balaurul în cetate (miniatură din *The Breviary of the Duke of Bedford*, 1424-1435, detaliu) (Bibliothèque Nationale de France)

15. Sf. Gheorghe ucigând balaurul ţinut în lesă de fecioară (gravură din *Cazania* lui Varlaam, 1643)

16. Balauri şi preotese traco-gete – plăcuţe de argint aurit (tezaurul de la Letniţa, secolul al IV-lea î.e.n.)

17. Zeiţa Ceres-Demeter zburând prin nori într-un car tras de balauri (Vincenzo Cartari, gravură, 1647)

18. Sf. Martha legând dragonul Tarasque

19. Miniatură dintr-un manuscris bizantin (*Psaltirea Hludov*, secolul al IX-lea)

20. Vânători ucigând unicornul ţinut în braţe de fecioară (miniatură din *Historia animalium cum picturis*,

secolul al XVI-lea)

21. Miniatură din manuscrisul alchimic *Aurora consurgens* (secolul al XIV-lea)

22. „Fratele” (Soarele) şi „sora” (Luna) răpunând balaurul (alegorie alchimică de Michael Maier, *Scrutinium Chymicum*, 1617)

23. „Forţa” magico-erotică. Fecioara răpunând leul în postura clasică a lui Samson (carte de divinaţie Tarot nr. 11)

24. Gesturi de apărare magică din iconografia egipteană (imagini de pe sarcofagul lui Ramses al VI-lea, secolul al XII-lea î.e.n.)

25. Paolo Uccello, *Sf. Gheorghe şi balaurul legat de fecioară* (detaliu), pictură, 1456

26. Sf. Marcel ţinând dragonul în lesă şi lovindu-l cu cârja episcopală

27. Desen de Victor Brauner, 1949

28. Theodor Pallady, *Odaliscă cu narghilea*, ulei pe pânză, cca 1925-1935 (Muzeul Naţional de Artă al României)

29. Auguste Raffet, *Baie tătărască. Sală de odihnă* (Bahcisarai, Crimeea), litografie după un desen din 1837

30. John Singer Sargent, *Afumarea cu ambră*, ulei pe pânză, 1880

31. *Châtelaine*, set pentru ţinută de bal format din poşetă, carnet de bal, creion, flacon cu săruri, oglindă şi sigiliu – argint cizelat şi os strunjit, cca 1860-1870 (Muzeul de Istorie a Moldovei)

32. Desen de Camil Ressu, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

33. Centuri antimasturbare (revista *Medicina populară*, 1906)

34. Desene de Camil Ressu, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

35. Scenă de zoofilie, templul Lakshmana (India, secolul al X-lea e.n.)

36. Albrecht Dürer, *Fecioară răpită de un monstru acvatic cornut*, gravură, 1498

37. Zoofilia zeului Pan (statuetă din perioada Imperiului Roman)

38. Boiernaş valah (Şcoala germană, cca 1800)

39. Zeul Vişnu dormind pe cobra cu o mie de capete, Ananta, simbol al Haosului acvatic (miniatură, Rajput, India, secolul al XIX-lea)

40. Nicolae Grigorescu, *Ţiganca de la Ghergani*, ulei pe pânză, 1872

41. *Ţigăncuşă dintr-o mahala bucureşteană*, gravură, 1842

42. Marele boier Iordache Filipescu, fumând din ciubuc pe divan – xilogravură după un desen de Ch. Doussault, cca 1843

43. Théodore Valerio, *Jeune fille tsigane*, gravură, 1869

44. Tânăr boier valah reformist, acuarelă, 1830

45. Tripleta bordelului: matroana, prostituata şi clientul, fotografie, cca 1900

46. I. Anestin, *Prostituate într-un bordel de mahala bucureşteană*, gravură, 1935

47. Camil Ressu, *Subreta*, desen, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

48. Constantin Jiquidi, *Chiulhanul fariseilor*, caricatură pe coperta revistei *Moş Teacă*, 2 iunie 1896

49. Félicien Rops, *La Tentation de saint Antoine*, desen în pastel, 1878

50. Cornelis van Haarlem, *Călugărul şi călugăriţa*, ulei pe pânză, 1591

51. Camil Ressu, desen, cca 1930 (Biblioteca Academiei Române, Cabinetul de Stampe)

52. Geo Bogza, *Autoportret*, desen, sfârşitul anilor 1920

53. Coperta revistei *Pulă. Organ universal*, număr unic, 1 octombrie 1931

54. Gherasim Luca, Geo Bogza şi Jules Perahim, fotografie „Suvenir din Moşi”, 1934

55. Vedere de pe Podul Mirabeau (Paris). Ultima imagine văzută înainte de sinucidere de Paul Celan (1970)

şi de Gherasim Luca (1994)

Index de nume*

A
Aarne, Antti 20
Abélard, Pierre 546, 559, 567-569
Abisac 12, 256-257
Abū Bakr, calif 356
Aderca, Felix 367, 495, 499
Adonias 12, 256-257
Afanasiev, A.N. 135, 216, 422
Aksakov, Ivan 530
Alecsandri, Vasile 61, 90, 111, 155, 159, 310-311, 313, 318, 509, 520, 546, 607, 623
Alexandrescu, Vlad 6, 346
Alexandrian, Sarane 622
Alexandru Macedon 27-28, 185, 198-201, 204, 208, 217, 258, 391, 455
Alexandru Sever 301
Alexandru I, ţar 443-444
Alexandu al VI-lea, papă 280
Alexe, Dan 171, 223, 619
Alexianu, Al. 611
Allen, Judy 645
Amzulescu, Al.I. 617, 628
Andreas Capellanus 541, 569, 595, 618
Andronic I Comnenul 30-31
Anestin, I. 502, 625, 649
Angelescu, Silviu, 376, 467, 625
Anghelescu, Mircea 134, 599, 604, 612, 616, 635-638
Antenor 13
Antim Ivireanul 88, 155, 540, 553
Apollinaire, Guillaume 48, 51, 222, 265-267, 323, 337, 349, 369, 592, 602, 614-615
Apollonios din Rhodos 82, 599
Apostol, Ion 604
Apuleius, Lucius 349, 351, 633
Arghezi, Tudor 134, 167, 228, 275, 325, 358, 552,

610, 635, 638
Arie din Alexandria 84
Aristofan 67, 335, 362, 366, 387, 631
Aristotel 199-200, 203
Aron Tiranul 428
Arrianus, Flavius 27
Artemidor din Efes 334, 368, 374, 559, 624
Athanasius din Alexandria 278
Atropates 27
Attali, Jacques 378, 625
Aurelius Victor 185, 237
Auric, Georges 586
B
Babeţi, Adriana 361, 600, 645
Bacalbaşa, Constantin 318, 447, 501, 512, 522, 623-624
Bacovia, George 305, 622
Baffo, Giorgio 222, 613-614, 633
Balş, Ruxandra 284, 355, 363
Balzac, Honoré de 48-49, 51, 458, 498, 602
Bandinus, Marcus 183
Baranga, Aurel 585
Barbu, Eugen 94-95, 119, 245, 412, 520
Barbu, Ion 291, 309, 500
Barbu, Violeta 112
Barry, Jeanne Bécu, contesă du (Madame du Barry) 44
Bartók, Béla 128
Başotă, Anastasachi 284, 355
Bataille, Georges 38, 42, 234, 365, 593-594
Baudelaire, Charles 292, 297, 302, 305, 369, 563
Bauffremont, Paul de 267, 602
Bălăceanu, Mariţica 448
Bălăşel, Teodor 644
Bănică, Mirel 6, 122, 377, 606
Bărcănescu, Dimitrache 511
Bărcănescu-Guliano, Luxandra 445-448, 497
Bârlea, Ovidiu 427, 602

Beaumarchais, Pierre de 42, 45, 47, 238, 437, 315, 601
Beauvoir, Simone de 68-69, 86, 243, 376, 441
Beecher Stowe, Harriet 484
Beldiman, Alecu 359, 479
Beldiman, Iordachi 137
Beldiman, Victor 483
Benedict al XVI-lea, papă 565
Bercea, Maria 605, 607
Berdan, Lucia 407, 597
Berg, Edmund Freiherr von 535
Bernea, Ernest 402, 405, 608
Béroul 620
Bertati, Giovanni 48, 265
Berthold von Regensburg 165
Bessy, Maurice 641
Bibescu/Bibesco, George 51, 267
Bibescu, Gheorghe 267, 474, 557, 602
Blaga, Lucian 196, 646
Boccaccio, Giovanni 31, 47, 130, 287, 341, 375, 564, 567, 600
Bodin, Jean 186
Boece-Boethius, Hector 33
Bogdan-Duică, Gheorghe 320, 624
Bogrea, Vasile 638
Bogza, Geo 101, 107, 134, 162-163, 167, 224, 229, 229, 230, 285, 333, 339-340, 343, 363, 490, 536, 581-585, 587, 606, 624, 635-636, 649
Boia, Lucian 579, 614, 638
Bojincă, Damaschin 125
Bolintineanu, Dimitrie 22-23, 307, 313-314, 611, 623
Bollée, Willem 640
Bonciu, H. 581
Borges, Jorge Luis 19-20, 345, 598, 600
Borgia, Lucrezia 280
Bosch, Hieronymus 278, 562, 634
Botta, Dan 635
Bottéro, Jean 347, 619

Bourdieu, Pierre 250, 616
Boureau, Alain 7, 235, 240, 598
Bozdoghină, Horia 634
Braun, Lasse 632
Brauner, Victor 224, 230-232, 614, 636, 645, 648
Brătescu, Gheorghe 622
Brătulescu, Victor 645
Brâncuşi, Constantin 586
Brecht, Bertolt 571
Brennus 387
Breton, André 587-588, 590, 593, 637
Bril, Jacques 642
Brueghel cel Bătrân, Pieter 562, 633-634
Brulotte, Gaëtan 646
Brumaru, Emil 132-133, 168, 225, 333, 340, 369, 454, 550, 553, 610, 626, 630, 638
Bruno, Giordano 182
Buda, Octavian 336, 639
Budai-Deleanu, Ion 89, 186, 304, 311, 346, 522, 623-624, 642
Buhuceanu, Florin 6, 362, 625
Bujoreanu, Ioan M. 301
Bullough, Vern L. 610
Burada, Teodor T. 113, 144, 402, 536, 607, 610, 644
Byron, George Gordon 44, 266
C
Cade, Jack 34, 672
Caillois, Roger 204, 208-209, 213, 216, 606, 613
Caiozzo, Ana 625
Callimachi, Ana-Maria 464, 626
Candrea, George 637
Canianu, Mihail 611
Cantacuzino, Constantin 199
Cantacuzino, Dumitraşcu Vodă 431-432
Cantacuzino, Ioan A. 317, 522
Cantacuzino-Enescu, Maria 472-473, 481; *vezi şi* Rosetti-Tescanu, Maria (Maruca)
Cantacuzino-Paşcanu, Dimitrie 57, 239, 476, 479-481

Cantacuzino-Paşcanu, Profira 479-480
Cantemir, Dimitrie 21-23, 54, 57, 86-90, 92, 94, 141, 156, 286, 304, 308, 310, 345-347, 383, 403, 415, 418, 501-503, 536, 553, 573, 598-599, 605, 628
Caracaş, Constantin 306, 622, 626
Caragea, Costache 437, 509
Caragea, Iancu 510-511
Caragea, Ioan 56, 90-91, 94, 133, 145, 314, 437, 467, 469, 509, 511, 515, 519, 626
Caragiale, I.L. 140, 307, 309, 315-319, 517-519, 521-523, 525, 610, 623, 634
Caragiale, Mateiu I. 210, 244, 291, 304, 307, 325, 341, 359, 613, 630
Caraman, Petru 70, 91, 114, 414, 417, 602, 605, 608, 629
Caraman-Chimay, Marie-Valentine, contesă de 267, 602
Carden, Michael 612
Carol I, rege 530
Cartari, Vincenzo 185, 647
Cartojan, Nicolae 178, 604, 612
Casanova, Giovanni Giacomo 24, 48, 51, 153, 168, 208, 222, 265-266, 324, 447-448, 575, 639, 646
Catullus 82
Călinescu, George 168, 171, 307, 320-322, 324, 484, 545, 574, 584, 609, 635
Călinescu, Matei 292, 620, 623
Cărtărescu, Mircea 102, 134, 227, 293, 614, 620, 646
Ceauşescu, Nicolae 591
Ceauşescu, Nicuşor 241, 645
Cehov, A.P. 412
Celan, Paul 591-592, 651,
Çelebi, Evliya 142, 501
Cerna, Panait 140
Cernovodeanu, Paul 622, 638
Chalcocondil, Laonic 356, 625
Chaussinand-Nogaret, Guy 301, 621
Chelcea, Ion 495, 606, 638

Chernbach, Nicolae G. 458, 639
Chevalier, Jean 610
Chiril din Tesalonic 29-30, 601
Chorin, Aaron 158
Christopoulos, Athanasios 328
Cicero, Marcus Tullio 156, 203
Cioculescu, Barbu 307, 622
Cioculescu, Şerban 610, 622-623, 634
Cioflâncă, Ioana Veronica 623
Cioran, Emil 5, 85, 150, 253, 292, 390, 550, 580, 598, 605, 611, 638
Cioroianu, Adrian 637
Ciubotaru, Ion H. 641
Ciubotaru, Silvia 641
Ciupală, Alin 605, 611, 643
Ciurtin, Eugen 6, 612, 629, 640, 642
Claudius Aelianus 165
Clement din Alexandria 156, 195, 204
Cocea, N.D. 183, 488, 491, 493-494, 496, 624
Coco, Carla 622
Cocteau, Jean 294, 586, 620
Codreanu, Ana 92
Codreanu, Dediu 92
Codrescu, Andrei 168, 208, 222, 598, 646
Codru Drăguşanu, Ion 469-470, 473, 628
Cohen, A. 609
Cohen, Leonard 326
Cojean, Annick 646
Coleridge, S.T. 263
Collenuccio, Pandolfo 207
Colonaş, Constantin 607
Columella, Lucius Junius Moderatus 184
Comarnescu, Petru 358-359
Comăneci, Nadia 241, 645
Comstock, Anthony 174
Conachi, Costache 155, 229, 313, 317, 320-321, 324-328, 369, 451, 622-625
Constantin al VI-lea 29

Constantin cel Mare 237
Constantin Hangerli 439-441
Constantinescu, Nicolae 407-408, 528, 600, 607, 618, 629, 640
Corbin, Alain 627
Corlan-Ioan, Simona 614
Cornea, Andrei 6, 274, 578, 618-619, 631, 638
Cornea, Paul 330, 606, 624
Corobceanu, Svetlana 609
Correggio, Antonio da 575
Coruţ, Pavel 331
Cosmescu, C. 352
Costin, Miron 198, 393, 434, 578
Costin, Nicolae 199, 507
Coşbuc, George 375, 454, 466, 625
Courbet, Gustave 68, 230, 234
Courtine, Jean-Jacques 627
Crainic, Nichifor 579
Creangă, Ion 102-103, 114, 219, 287, 371, 418, 539, 565, 608, 619
Creţia, Petru 225, 609
Creţu, Tudor 643
Cristescu-Golopenţia, Ştefania 116, 603, 608
Crohmălniceanu, Ovid S. 588, 615, 636
Croutier, Alev Lytle 617
Csáki, István 38
Cuceu, Ion 219, 608, 629
Cuisenier, Jean 77, 603
Culianu, Ioan Petru 9, 78-79, 84, 182-183, 379, 555, 597, 604-605, 625, 636, 645
Culianu-Petrescu, Tereza 6, 605
Custine, Astolphe-Louis-Léonor, marchiz de 324, 639
Cuza, Al.I. 508
D
Dähnhardt, Oskar 208, 613
Dal, Vladimir 114, 533, 629
D'Alembert, Jean le Rond 43
Dalí, Salvador 278, 563, 634

Damé, Frédéric 292
Damian, Mircea 246
Dan, Dimitrie 72, 74, 149, 151
Daniel, Constantin 598
Da Ponte, Lorenzo 48, 157, 208, 264
D'Argenton, Charles, baron 281-282
Darius, rege 28, 258
Darmon, Pierre 619
Darwin, Charles 243, 509
Datcu, Iordan 462, 599, 605, 608, 612, 618, 621
Dărmănescu, Alecu 478
De Gubernatis, Angelo 253, 615
de Waal, Franciscus Bernardus Maria „Frans" 243, 249-250, 616
Delavrancea, Barbu Ştefănescu 307
Delorme, Philippe 44, 617
Del Ponte, Carla 397
Delumeau, Jean 68, 82, 214, 270, 605, 627
Demostene 121
Densuşianu, Nicolae 52, 610, 618
Desfontaines de la Vallée 42
Diaconu, Mircea 586
Dianu, Gr.I. 633
Diderot, Denis 42-43, 103, 226, 387
Diehl, Charles 30, 642
Dimachi, Catinca 137
Dinu, Tudor 633
Dio Chrysostom 334
Diocleţian 14, 177, 180, 237
Diodor din Sicilia 16, 185, 200, 455, 600
Diogene din Sinope 169, 235
Diogenes Laertios 333, 624
Dionisie din Furna 645
Dionisie Eclesiarhul 396, 439-440, 444, 625-626
Djuvara, Neagu 270-271, 481, 484, 507, 512, 630, 637-638
Dobrescu, Ioan 159, 394, 612
Doca, Ana-Dolores 609

Doina Ruşti 70, 223, 473, 633
Doja, Gheorghe (Dózsa György) 36-37
Donici, Alexandru 17
Doniger O'Flaherty, Wendy 46, 235, 287, 425, 440, 602, 614, 634
Dosoftei, mitropolit 182
Dostoievski, F.M. 24, 48-49, 51, 57, 240, 514, 639
Douin de Lavesne 130
Doussault, Ch. 485, 651
Dragomir, Otilia 631
Draper, Robert 627
Drăgan, Oprea 256, 616
Drujnikov, Iuri 24, 240, 600
Drukpa Kunley 27
Duby, Georges 135, 573, 615, 619, 621, 626, 628, 637
Ducœur, Guillaume 642
Dudaş, Florian 616
Dumézil, Georges 236, 391, 456, 604, 615, 639
Dumistrăcel, Stelian 407, 533, 597
Dumitrachi Ghica 441
Dumitraşcu Cantacuzino „Ţarigrădeanul" 430-431
Durand, Gilbert 131, 615
Dürer, Albrecht 352, 650
Duţu, Alexandru 605, 636
E
Ecaterina a II-a, împărătească a Rusiei 43-44, 266, 447, 457, 576, 639
Eco, Umberto 564, 633
Edward I „Lunganul", rege al Angliei 33
Edward al IV-lea, rege al Angliei 34-35
Eftimie de la Căpriana, egumen 355
Eliade, Mircea 4, 41, 46, 69, 78-79, 106, 116, 124, 168, 213-214, 216, 236, 244, 253-254, 265, 279, 287, 293-294, 299-300, 303, 344, 350, 391, 406, 414, 419, 425, 460, 495, 500, 505, 572, 583, 589, 594, 602, 604-605, 608, 614-616, 619-621, 628-629, 637, 640-642, 645
Elţân, Boris 241
Emilian, Cornelia 516

Eminescu, Mihai 5, 129, 134, 167, 211, 224-227, 246, 284-285, 302, 311, 369, 371, 373, 535, 542, 550, 585, 601, 609, 611, 615, 617, 621, 624-625, 637
Enea din Gaza 204, 388
Engels, Fr. 587
Episcupescu, Ştefan Vasilie 305, 622
Erdei, Ferenc 533
Eretescu, Constantin 78, 127, 171, 603, 620
Erikson, Erik H. 279, 620
Ernoult, Nathalie 625
Ernst, Max 563, 634
Erofeev, Victor 628
Escohotado, Antonio 621
Euripide 389, 392
Eusebiu din Cezareea 238, 276
Evdokimov, Paul 196, 642
Evola, Julius 638
Evseev, Ivan 608, 644
Ewen al III-lea, rege 33
F
Faure, Bernard 640
Fărcăşanu, Dimitrie 56
Fătu-Tutoveanu, Andrada 620
Felix, Iacob 156, 611
Ferdinand al II-lea 33, 36, 40
Ferrand, Jacques 325
Ferwerda, R. 644
Feuerbach, Paul von 386
Ficino, Marsilio 182
Filimon, Domnica, 623
Filimon, Nicolae 90, 155, 314-319, 327, 501, 519, 606, 623
Filip al IV-lea 41
Filipescu, Costache 444-445
Filipescu, Iancu 56
Filipescu, Iordache 485, 651
Firdusi 188
Fischer, Maurice 393, 627

Flaubert, Gustave 50, 121, 239, 278, 513-514, 548, 562, 609, 617
Flavius Arrianus 27
Florea, Virgiliu 219, 608
Foarţă, Şerban 97, 285, 412, 590, 595, 605, 613-614, 633, 636
Fochi, Adrian 460, 617, 626
Foucault, Michel 123, 374, 540, 609
Franzos, Karl Emil 535
Frazer, James George 71, 78-79, 124-125, 251-252, 254, 260, 351, 602, 609
Frederic al Siciliei 31-32
Freud, Sigmund 101, 161-162, 168, 203, 212, 214, 223, 233-234, 236, 243-244, 253, 354, 417, 509, 563, 569, 588, 633, 640, 646
Frosin, Constantin 609
G
Gaddafi, Muammar al- 240, 646
Galerius Maximianus 13-14, 184-185, 236, 238
Gandhi, Mahatma 279, 620
Gane, C. 442, 630
Garin, Eugenio 627
Gaster, Moses 612
Gazzaniga, Giuseppe 48, 265
Genghis-Han 503
Georgescu-Cocoş, N. 583
Gheerbrant, Alain 610
Gheo, Radu Pavel 170, 609
Gheorghe Ştefan 429, 435, 452
Ghica, Aglae 470
Ghica, Alexandru 474, 557
Ghica, Dumitrachi 442
Ghica, Dumitru 454, 507
Ghica, Grigore 62, 159, 239, 429-430, 453, 470, 480
Ghica, Grigore Dimitrie 512
Ghica, Ion 90, 316-317, 402, 437-438, 467, 509-511, 522, 606, 621, 630
Ghica, Matei 429, 440

Ghica, Pantazi 316-317
Ghinoiu, Ion 407, 606, 628
Gilbert, Martin 627
Gimbutas, Marija 175, 643
Girardin, Saint-Marc 451
Glogoveanu, Constantin 448
Goethe, J.W. 167, 646
Gogol, Nikolai 448
Golescu, Dinicu 633
Golescu, Iordache 86, 144, 359, 406, 551, 565, 608
Gorovei, Artur 296, 621, 631
Gorovei, Ştefan S. 631
Graves, Robert 354, 625
Griffiths, Jeanne 645
Grigore, Delia 65, 89, 107, 495, 605, 607, 621, 635
Grigorescu, Nicolae 61, 481-482, 650
Grimm, Jacob 19, 52, 135, 462, 536-537
Grimm, Wilhelm 19, 135, 536-537
Gris, Juán 586
Grünberg, Laura 603, 612
Grünewald, Matthias 278
Gueusquin, Marie-France 642
Guicciardini, Francesco 280
Guimarães, Bernardo 484
Guinan, Ann Kessler 619
Guliano, Nicolae 445-446
Gusti, Dimitrie 405
H
Haarlem, Cornelis Corneliszoon van 567
Hagi Moscu, Ion 384, 491
Haich, Elisabeth 641
Handoca, Mircea 605, 614, 619, 621, 629
Hanover, Nathan 393, 627
Hasdeu, B.P. 24, 52, 62, 98, 144, 160, 170, 302, 327-328, 356, 384, 402, 461, 519, 523-524, 611, 646
Hassan Capudan-paşa 439-441
Hauterive, Alexandre d' 574-575, 577
Hedeşan, Otilia 6, 70, 602-603, 608, 613, 629

Heitmann, Klaus 574, 607
Heksch, Alexander 514, 534
Heliade Rădulescu, Ion 333
Héloïse d'Argenteuil 545, 566-568, 643
Henric al III-lea, rege al Franţei 356
Henric al VI-lea, rege al Angliei 34
Heraklides din Pont 13
Héritier-Augé, Françoise 459
Herodot 5, 12, 16, 58, 204-205, 354, 391, 505, 598
Herrin, Judith 645
Herseni, Traian 79, 298, 604
Hertz, Wilhelm 208, 216, 614
Heyl, Barbara Sherman 631
Hiltebeitel, Alf 643
Hirsi Ali, Ayaan 94, 606
Hitler, Adolf 122, 590
Hmelniţki, Bogdan 393
Hmelniţki, Timuş 393
Hodoşiu, Iosif 22, 304, 346, 597
Homer 578
Honigberger, J.M. 159, 291, 303, 601
Horaţiu 561
Hrisoverghi, Alexandru 137
Huluţă, Carmen 609
Hurubă, Dumitru 610
Huysmans, J.—K. 216, 305, 641
I
Iancu Sasul 382, 428, 431, 441
Ianukovici, Viktor 376
Ibn Fadlān, Ahmad 260
Ibn Hazm al-Andalusī 278, 280, 356, 610
Ibn Rusta, Ahmad 393
Ibrahim cel Nebun, sultan 22, 304, 345-347
Ibrăileanu, Garabet 302, 324, 593, 646
Iliescu, Ion 460
Iliaş al II-lea Rareş 355, 432
Ioan Cassian 361
Ionescu, Christian 639

Ionescu, Eugen 251
Ionescu, I.D. 316
Ionescu, Vasile 6, 621, 631
Ionescu-Gion, G.I. 475, 611
Ioniţă, Vasile C. 170
Iordanes 204
Iorga, Nicolae 459, 469, 580-581, 584-585, 626, 628
Iose, rabin 122
Iosif al II-lea, împărat habsburg 48
Iosif, Şt.O. 130
Ipsilanti, Alexandru 89
Ipsilanti, Constantin 308
Isaiev, Ivan Ivanovici 444
Iser, Iosif 183
Isidor de Sevilla 75, 130, 157, 366, 641
Istrati, Panait 62, 94-97, 99, 275, 358, 606
Ivănceanu, Vintilă 134, 228, 631
Ivanov, Leonte 530, 635
Ivanovici, Victor 328-329, 623
J
Jacopo da Varazze 178
Jensen, Wilhelm 163-164, 233, 639
Jiquidi, Constantin 543
Johnson, Willis 603
Jókai, Mór 481
Jones, Ernest 253, 640
Jong-un, Kim 240
Jósika, Miklós 37-38, 600
Jude, Radu 475
Jung, C.G. 164, 212, 215, 233, 614, 641, 645
Jünger, Ernst 303, 621
K
Kantorowicz, Ernst H. 39, 600
Karadžić, Radovan 398
Kerény, Karl 84, 645
Kertbeny, Karl-Maria 355
Kierkegaard, Søren 41
Kinsey, Alfred 594

Kinsley, David 640
Kiseleff, Pavel 292
Kleiverda, Gunilla 6, 398, 628
Klossowski de Rola, Stanislas 641
Koestler, Arthur 389, 617
Kogălniceanu, Ilie 453
Kogălniceanu, Mihail 127, 155, 160, 449, 453, 468, 530, 567, 611
Krafft-Ebing, Richard Freiherr von 347, 517, 593
Kraft, Hendrik 171, 609
Kramer, S.N. 9, 597
Kubilai-Han 25, 263, 503
Kutuzov, Mihail Ilarionovici 443, 445-448, 497
L
L'Ange, Jean 104
La Chastre, Magdeleine de 281
Lacan, Jacques 234, 253, 620
Lactantius 13, 15, 53-55, 185, 237, 598
Langéron, Alexandre-Louis Andrault, conte de 443-448, 451
Latini, Brunetto 209
Laugier, Charles 16, 598
Lawrence, D.H. 518
Lăbuşcă, Nicolae D. 52-53, 59, 61, 599
Lăcusteanu, Grigore 302, 395, 448-449, 501, 637
Lăzărescu, Florin 475
Leach, Maria 600
Lebrecht, Michael 146
Lecca, Octav-George 630
Ledyard, John 149
Léger, Fernand 586
Le Goff, Jacques 428, 606, 626, 642
Leibovici-Laiş, Şlomo 637
Lejeune, M.J.-M. 89
Lenin, V.I. 269, 586
Leon Tomşa 428
Le Rider, Jacques 603
Levine, Daniel B. 640

Lévy-Strauss, Claude 416, 629, 637
Liebrecht, Felix 235, 615
Liiceanu, Aurora 532, 635
Liiceanu, Gabriel 306, 622, 628, 636
Lombardo, Maria Luisa 289, 607
Longinescu, S.G. 632
Lorenzo da Ponte 48, 157, 208, 264
Louÿs, Pierre 548, 613, 633
Lovinescu, Eugen 307, 499
Luca, Gherasim 585, 587-588, 590-592, 636, 649
Ludovic al XIII-lea, rege al Franţei 55
Ludovic al XIV-lea, rege al Franţei 44, 55
Ludovic al XV-lea, rege al Franţei 43-45, 226
Ludovic al XVI-lea, rege al Franţei 7, 45, 47
Lupaş, I. 515
Lupescu, Mihai 155
M
Mac Philib, Séamas 33, 601
Macavei, Iosif 626
Macedonski, Alexandru 134, 635
Machiavelli, Niccolò 47, 207, 296
Mahmud al II-lea 442, 445
Mahomed al II-lea Cuceritorul 356
Maier, Michael 191
Maimonide, Moise 123
Maiorescu, Titu 319, 330, 525, 624, 634
Majuru, Adrian 627, 632
Malcolm al III-lea Canmore 33
Mallarmé, Stéphane 548
Manolescu, Nicolae 292, 305, 622, 643
Manu, Peter 634
Marchais, Georges 240
Marco Polo 25-26, 206, 263, 402, 503-504, 571
Marcus Lucanus 126
Marcuse, Herbert 590
Mardrus, Joseph-Charles 20
Maria Antoaneta (Maria Antonia Iosefa Iohanna de Habsburg-Lorena) 48, 239

Maria Voichiţa 436
Marian, Simeon Florea 63, 90, 95, 98-99, 108, 118, 125, 146, 208, 299, 402-403, 418, 420, 599, 613, 621, 644
Marienescu, Athanasie M. 181, 645
Marinescu, Şerban 362
Marino, Adrian 613
Márki, Sándor 37, 600
Márquez, Gabriel García 80, 604
Marrou, Henri-Irénée 135, 618
Marx, Karl 585, 587
Masson, André 232-234
Mateescu, Bogdan 631
Matisse, Henri 586
Mattelaer, Johan J. 643
Matthews-Grieco, Sara 513, 643
Mavrocordat, Alexandru 574
Mavrocordat, Constantin 514
Mavrocordat, Nicolae 291, 524
Mavrogheni, Nicolae 376, 438, 467, 626
Maximian Galerius 13-14
Maximinus Daza/Daia 13-15, 53, 55, 203, 206, 237
Mazilu, Dan Horia 70, 388, 430, 435-436, 440, 453, 602, 606, 611, 621, 625, 632
Menephtah al III-lea 16
Mesnil, Marianne 612
Meteş, Ştefan 600
Metzulescu, Stelian 644
Michel, Aimé 620
Micle, Valeria 509
Micle, Veronica 509
Mihăilescu, Dan C. 516, 634
Mihăilescu, Vintilă 161, 612
Mihnea al II-lea Turcitul 24
Mihnea I cel Rău 439
Miller, Barbara D. 643
Millot, Michel 104
Miloradovici, Mihail Andreevici 443-444
Milu, Matei 313, 322-323

Miroiu, Mihaela 631
Mitchievici, Angelo 216, 550, 645
Mithridate al VI-lea Eupator 201
Mitrofan, episcop de Huşi 369
Mladić, Ratko 398
Mocanu, Igor 586, 638
Moga, Vasile 154
Mohanu, C. 344
Montaigne, Michel de 441
Montespan, Françoise Athénaïs, marchiză de 44
Morariu, Modest 605
Morelli, Domenico 634
Moretti, Anna 640
Morgenthau, Henry 627
Morrison, Jim 214
Moruzi, Alexandru 473
Mozart, W.A. 48, 157, 208, 264
Muhanov, Nikolai Alekseevici 443
Muir, Edward 643
Mumuleanu, Barbu 551
Munch, Edvard 550, 632
Munteanu, Marian 603, 608
Murad al III-lea, sultan 261
Musharraf, Pervez 286
Mustafa al III-lea, sultan 576-577
Muşlea, Ion 602, 611
Muşu, Gheorghe 610, 641
N
Nabokov, Vladimir 24, 601
Napoleon I Bonaparte 396, 445
Neagoe Basarab 428
Neculce, Ion 430-431, 435, 440-441, 452-453, 506, 612
Negruzzi, Costache 18, 139, 159, 302, 510, 519, 558, 607, 612, 633
Negruzzi, Iacob 310
Néret, Gilles 230, 645
Neumann, Erich 613

Nicolae, Emil 614, 636, 645
Nicolau, Irina 610
Niculescu, Al. 615
Niculiţă-Voronca, Elena 106, 607, 629
Niederle, Lubor 533, 635
Niketas Choniates 30
Nottara, Hrisant 291
Nougaret, P.-J.—B. 42
Novacovici, Emilian 454, 538, 626
Novalis 209
O
Obedenaru, Mihail G. 353
Obeyesekere, Gananath 643
Odobescu, Alexandru 292
Oisteanu, Valery 640
Oişteanu, Gabriela 597
Olteanu, Antoaneta 608, 621
Onasch, Konrad 645
Onfray, Michel 83, 278, 350, 396, 604
Oprea, Timotei 627
Orăşanu, Nicolae T. 245
Origene 276
Ornea, Zigu 230, 611, 638
Oroveanu, Anca 612, 614
Orwell, George 173, 239
Ovidiu 18, 76, 81, 125, 129, 136, 156, 186, 232, 268, 273, 277, 286, 297, 299, 326, 351-352, 371, 423, 461, 603, 628, 630, 639
Oz, Amos 256, 348, 357, 633
Oz-Salzberger, Fania 633
P
Paleolog, V.G. 586
Paleologu, Alexandru 41, 48, 70, 265, 602
Pallady, Theodor 293
Pamfile, Tudor 155, 297, 538, 608
Panaite, Viorel 630
Pann, Anton 310-311, 313-317, 320, 326-327, 337, 369, 406, 496, 551

Panu, George 148, 287, 611
Papacostea, Victor 395
Papadima, Ovidiu 315-316, 320, 598, 608, 623
Papahagi, Tache 77, 344, 603
Paracelsus 305
Paraschivescu, Miron Radu 140, 248, 431, 610
Parent-Duchâtelet, Alexandre 632
Parham-Brown, Roger 628
Patai, Raphael 7, 354, 598, 625
Patapievici, H.—R. 605
Pauker, Ana 591
Paul de Alep 501
Paulescu, Nicolae 396, 515, 634
Pausanias 15, 30, 185, 627
Pazaraz, Ştefan 300
Pădurean, Florin 6, 183, 338, 624, 636
Pătraşcu cel Bun 429
Păun, Nicolae 468
Păun, Paul 585, 636
Pârlog, Nicu 619
Pârvulescu, Ioana 318, 623
Pecican, Ovidiu 211, 614
Penzer, Norman Mosley 201, 613
Perahim, Jules 585, 587, 651
Perrault, Charles 19-20,165
Perrucci, Andrea 136
Petraşcu, Miliţa 586
Petrescu, Camil 222
Petrescu, Cezar 307, 635
Petrescu, Dan 604, 614, 625
Petroniu 264, 297
Petrovici, Emil 169, 615
Petru al III-lea 457
Petru Cercel 357, 611, 633
Philippide, Al.I. 460, 626
Phillips, John 646
Piatkowski, Adelina 205, 599
Picabia, Francis 586

Picasso, Pablo 586, 632
Pietroşel, Andreea 610
Pindar 82, 354
Platon 366, 374, 631
Pleşu, Andrei 171, 609, 628, 637
Plinius cel Bătrân 75, 184, 457, 603, 605
Plutarh 81, 126, 184, 199, 354, 391, 461, 604
Poe, E.A. 167, 305
Polenov, Vasili 50, 647
Poliakov, Léon 236, 642
Pompadour, Jeanne-Antoinette Poisson, marchiză de 43
Pop, Dumitru 629
Pop, Ion 584, 608, 614, 636
Pop-Curşeu, Ioan 604, 633
Popovici-Bănăţeanu, Ion 519, 634
Popp, Constantin Hagi 154
Poteca, Eufrosin 169, 235, 488, 501, 544-546, 552
Potiomkin, Grigori 43, 576
Potra, George 621
Prăjescu, Iancu 457
Preda, Marin 362
Prejbeanu, Alexandra (Saşa) 292
Propp, V.I. 39, 216-219, 423, 610
Purcărete, Silviu 353
Puşcariu, Sextil 170
Puşkin, A.S. 17-18, 43, 160, 167, 324, 481, 510, 624
Putin, Vladimir 174
Q
Quintus Curtius Rufus 27-28, 258, 455, 600
R
Racoviţă, Emil 616
Racoviţă, Mihai 92
Radcliffe-Brown, Alfred 415-416
Radu cel Frumos 356-357, 364, 436
Radu de la Afumaţi 428
Radu, Tania 71
Raffet, Auguste 305, 650

Raicevich, Ştefan Ignaţiu 89
Ramses al VI-lea 193, 641, 648
Rădulescu, Sorin M. 631
Răileanu, Petre 636
Râmniceanu, Naum 160
Rebreanu, Liviu 259, 397, 466, 548, 550, 556, 562, 617, 625
Recordon, François 94, 145, 469
Reinhard, Christine 308
Relgis, Eugen 646
Ressu, Camil 335, 341, 513, 576
Ribeaupierre, Alexandr Ivanovici 577
Ribemont-Dessaignes, Georges 557
Richard al II-lea 39
Richard al III-lea 34-35
Ringrose, Kathryn M. 640
Rivière, Lazare 303
Rochechouart, conte 450
Róheim, Géza 141, 533, 640
Roman, Nicoleta 118, 475, 605, 643
Rops, Félicien 563, 649
Roset, Răducanu 463, 470
Rosetti, C.A. 167, 222, 637
Rosetti, Elisabeta (Safta) 509
Rosetti, Mărioara 154
Rosetti, Radu 17, 55, 61, 65, 167, 269, 277, 360, 384, 394-395, 445, 449-451, 457, 463, 465, 467, 470-473, 476-479, 483-484, 487-488, 493-496, 507-508, 556, 573, 598-599, 612, 631
Rosetti, Răducanu 470
Rosetti-Tescanu, Costache 472
Rosetti-Tescanu, Maria (Maruca) 472; *vezi şi* Cantacuzino-Enescu, Maria
Rossi, William A. 164, 640
Roszak, Theodore 589
Rotman, Liviu 637
Rougemont, Denis de 41, 129, 295, 601
Rousseau, Jean-Jacques 387

Rousset, Jean 41, 265, 601
Roux, Jean-Paul 38, 42, 83, 224, 251-252, 452, 601
Rubio, Gonzalo 368
Rückman, Piotr Ivanovici 448
Rufus din Efes 286, 622, 629
Ruggiero, Guido 643
Ruset (Rosetti), Antonie 506-507
Russo, Alecu 158, 166, 312-313, 330, 449, 623
Ruşti, Doina 70, 223, 473, 635
S
Sacher-Masoch, Leopold von 323, 623
Sade, Donatien Alphonse François, marchiz de 42, 51, 222, 265-266, 301, 323, 369, 558, 587-588, 593-594, 622
Sadoveanu, Mihail 94-95, 160, 283, 458, 471, 476-477, 530-531, 533-534, 577, 599, 617, 628, 631
Sadovnicov, D.N. 216
Said, Edward W. 267, 619
Sallustius, Flavius 389
Samarian, Pompei P. 622
Sargent, John Singer 308
Satie, Erik 586
Săhleanu, Victor 361, 626
Săvulescu, Viorica 462, 605, 608, 612
Scavinski, Daniil 302-303
Schifirneţ, Constantin 636
Schmidt, Karl 7, 235, 615
Schøller, Erling 69, 170, 615
Schongauer, Martin 278, 634
Schott, Albert 536-537, 618
Schott, Arthur 536-537, 618
Scott, Walter 33, 389, 627
Sebastian, Mihail 397, 582-583, 592, 628
Sefendache, Costache 480
Segall, Sal. 148, 611
Ségur, Louis Philippe, conte de 266, 576
Selim al II-lea 23
Selim al III-lea 23

Sevastos, Elena 98, 108, 112, 402-403, 418, 420, 599
Severeanu, C.D. 302, 637
Shakespeare, William 34, 39, 101, 130, 253, 349, 366, 390, 600, 639
Shaw, George Bernard 239
Simion Dascălul 160
Simion, Eugen 321, 622, 629, 638
Singer, Isaac Bashevis 274, 646
Sion, Constandin 453, 631
Sion, Gheorghe 57, 137, 313, 442-443, 448, 469, 473, 475-476, 479-481, 495, 524, 551, 599
Sitaru, Laura 646
Sixt al V-lea, papă 281
Slavici, Ioan 518, 520-523, 525-526, 624, 634
Smith, David 350, 637
Solcan, Şarolta 640
Soljeniţân, Aleksandr 241, 601
Solomon 12, 165, 256-258, 262-263, 296
Sot, Michel 628
Stahl, Henri H. 196, 405, 618, 642
Stahl, Paul H. 604, 610, 612, 619
Stalin, I.V. 24, 240
Stan, Apostol 630
Stan, Cristina Mihaela 612
Stanca, Radu 306
Stanciu, Măriuca 6, 618
Stavilla, Catinca 453
Stănescu, Nichita 497
Stănoiu, Damian 478, 542, 643
Stoica, Basil 37, 65
Stoica, Vasile 600
Stoneman, Richard 613
Strabon 205
Sturdza, Costache 442-443, 445
Sturdza, Dimitrie 447, 509
Sturdza, Grigore 325, 497, 508-509
Sturdza, Ioan Sandu 441, 452
Sturdza, Marghioliţa 442, 445

Sturdza, Mihail 269, 453, 497, 508, 551, 567, 573
Suciu, Emil 626
Suetoniu 203
Suţu, Grigorie 365
Suţu, Nicolae 325
Ş
Şabbatai Zevi 274
Şaguna, Andrei 181
Şăineanu, Lazăr 143-144, 165, 291-292, 457, 506, 528, 532, 607, 620, 626, 646
Şeicaru, Pamfil 358, 626
Şolohov, Mihail 534, 635
Ştefan cel Mare 32, 58, 268-269, 436
Ştefănescu, Paul 623
Ştefăniţă Lupu 435
Şternberg, Lev Iakovlevici 215-216
Ştirbei, Barbu 154, 468, 480
Şuluţiu, Octav 374, 386, 497, 501, 542, 625
Ştefan Rareş 356, 376, 429, 433-434
T
Tachiaos, Anthony-Emil N. 29, 601
Taloş, Ion 219, 528, 608, 611
Tarkovski, Andrei 534
Tavernier, Alcibiade 300
Tăriceanu, Elena Alina 632
Teodorescu, G. Dem. 108, 417, 427, 546, 608, 626
Teofil, Frâncu 637
Teofil, stareţ 566
Tertulian 156, 548
Theodosie Basarab 429
Theophilos 29
Thompson, Stith 7, 17, 20, 27, 29, 83, 124, 136, 139, 165, 178, 183, 187, 201, 214, 224, 226, 267, 270, 287, 351, 360, 391, 411,417, 419, 430, 436, 457, 486-487, 496, 523, 525, 546, 552, 572-573, 597-598, 617-618, 641
Tiktin, Heimann 169, 615
Timoc, Cristea Sandu 616
Timoşenko, Iulia 146

Timotin, Emanuela 611, 627
Tirso de Molina 40-41, 47-48, 102, 266
Tismăneanu, Vladimir 636
Titov, V.P. 449
Titus Livius 136, 689, 391, 461, 610, 627
Tocilescu, Grigore G. 227, 256, 616, 618
Tolstoi, Lev 533
Tomoiagă, G. 599
Tonitza, Nicolae 145, 338, 338, 624
Topârceanu, George 117, 119, 639
Topor, Gabriela 639
Treadgold, Warren 601
Trost, Dolfi 587-588, 590, 636
Tudor Vladimirescu 394
Tudor, Corneliu Vadim 241, 645
Tudor, Sandu 358
Tudor, Stoian Gh. 245, 646
Tudorie, Ionuţ A. 6, 630, 645
Twain, Mark 33
Tzara, Tristan 117, 230, 340, 583, 614
Ţ
Ţapu, Christea N. 618
Ţichindeal, Dimitrie 336
U
Uccello, Paolo 180, 194, 650
Udrescu, Dumitru 166
Ungureanu, Mihai-Răzvan 355, 382, 612, 617
Ureche, Grigore 160, 356, 376, 383, 432-434, 436, 441, 625
Urechia, V.A. 641
Urmuz 68, 81, 210, 339-340, 604-605, 643
Ursa, Mihaela 40, 601
Utz, Richard 637
V
Valeria Augusta 14
Valerio, Théodore 486, 651
Valerius Maximus 205
Van Gennep, Arnold 69, 607

Varlaam, Constantin 445-446
Varlaam, mitropolit 181-182, 642, 647
Vasici, Paul 156
Vasile Lupu 395, 435
Văcărescu, Alecu 327, 541
Văcărescu (Callimachi), Ana-Maria 464
Văcărescu, Barbu 510
Văcărescu, Iancu 320
Văcărescu, Ienăchiţă 327
Văcărescu, Nicolae 296, 328
Vârnav, Teodor 156-157, 631
Venugopal, Veena 532
Verbiţchi, Vitalie 173-174
Verdon, Jean 130, 603
Vergé-Franceschi, Michel 640
Vergiliu 388
Veuillot, Louis 235, 615
Veyne, Paul 236, 615
Vianu, Tudor 320, 646
Vigarello, Georges 380, 389, 512, 627
Vighi, Daniel 621
Villon, François 35, 328, 369, 372, 500, 546, 552, 569, 627, 635
Vintilă-Ghiţulescu, Constanţa 6, 87, 381, 388, 480, 517-518, 528-529, 544, 551, 559, 561, 603, 605, 609, 612, 622, 624, 629, 643
Vişniec, Matei 401, 632
Vlad Înecatul 429
Vlad Ţepeş 356
Vladimir, cneaz 181, 262-263, 268
Vladislav al III-lea 429
Voiculescu, Vasile 5, 78, 101, 249, 276, 300, 338, 342-345, 362, 364, 494-495, 542, 564, 603, 606, 621
Voinescu, Sever 601
Volceanov, George 609
Volovici, Leon 311, 623, 628
Voltaire 42-45, 238, 357, 366, 387, 576-577, 615
Vosganian, Varujan 521, 634

Vulcănescu, Romulus 52, 286-287, 407, 599
W
Wallace, William 33
Warburton, Dame Anne 397
Weigle, Marta 642
Westermarck, Edward 600
Wettlaufer, Jörg 38, 242, 599-600
Wheeler, Brannon 640
Wheeler-Voegelin, Erminie 67
White, David Gordon 641
Wier, Johann 186
Wigoder, Geoffrey 624
Wikander, Stig 273, 618
Wimmer, G.A. 106
Wlislocki, Heinrich von 299, 621
Wolff, Larry 448, 611
X
Xenofon 120
Xenopol, A.D. 62, 436, 600, 626
Z
Zafiu, Rodica 6, 609, 615, 620
Zamfir, Mihai 321, 622
Zamfirescu, G.M. 92, 129, 341, 366-367, 386-387, 413, 454, 495, 497, 499, 501, 507, 523, 526, 606
Zane, Iuliu A. 608
Žbanić, Jasmila 400
Zetkin, Clara 593
Zola, Émile 302, 593-

Error! Hyperlink reference not valid. Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.

Table of Contents

Cuvânt înainte
1. Ius primae noctis în Antichitate
„Dreptul primei nopţi”
Epopeea lui Ghilgameş
Vechiul Testament

Lumea greco-romană
2. „Dreptul” şahului, sultanului şi hanului
Soţia infidelă şi jurământul de castitate
O mie şi una de nopţi
Fecioare făcute cadou
„Obicee turceşti”
Dezvirginări rituale în Orient
3. „Dreptul” suveranului şi al seniorului în Europa medievală
Imperiul Bizantin
Peninsula Italică
Insulele britanice
Franţa şi Spania
Transilvania
Privilegiu sau datorie rituală?
4. Le droit du seigneur în literatura europeană (sec. XVII-XIX)
Legenda lui Don Juan
Iluminiştii francezi
La nunta lui Figaro
Balzac, Dostoievski, Apollinaire
5. De la „dreptul seniorului” la „taxa pe feciorie”
„Un impediment la căsătorie în vechiul drept românesc”
„Dreptul” seniorului de a (dez) aproba căsătoria
Taxa pe feciorie
6. Splendorile şi mizeriile vaginului
L’Origine du monde
„Du-te-n mă-ta!”
Scurgeri de sânge placentar
Scurgeri de sânge menstrual
7. Cultul virginităţii miresei vs cultul virilităţii mirelui
Imnul himenului
Cultul dezvirginării vs cultul non-dezvirginării
Asimetrii între genuri
Proba virginităţii miresei
Oprobriul public
Ritualul cearşafului însângerat

Sexualitatea obiectelor
„Certificat de virgină”
Ceremonialul spălării pe mâini
8. Sexualitatea locuinţei
„Casă de piatră”
Vatra casei
Hortus oclusus
„Păzitorii pragului”
Bărbatul şi femeia iubită, ostaşul şi cetatea râvnită
9. Sexualitatea părului
Părul fetelor vs părul femeilor
Tradiţionalism şi modernitate
Părul bărbaţilor
10. Sexualitatea piciorului
Fetişuri erotice: piciorul, pantoful şi mersul iubitei
Podofilia în literatura populară şi în cea cultă
11. Sexualitatea limbajului
DEX-ul şi sexul
„Castrarea” enciclopediilor
Agenţia de Stat pentru Protecţia Moralităţii
12. Frumoasa şi bestia: relaţii magico-erotice
Fecioara legând fiara
Nuditatea rituală şi legarea magico-erotică
Tipologia răpunerii monstrului
Patria vs Matria
13. „Fecioara veninoasă” şi gynophobia
Vaginul otrăvit în legendele lui Alexandru Macedon
Moartea defloratorului de rangul doi
Ecouri în Evul Mediu
Foamea şi libidoul
14. Vagina dentata
„Complexul castrării”
Deflorarea rituală
Vaginul cu dinţi în folclorul românesc
Vaginul cu dinţi în literatura cultă românească
15. Eros & Ethos
Sexualitate şi ideologie
Sexualitate şi propagandă

16. „Dreptul” masculului
Conducătorul haitei şi „lupii tineri”
„Dreptul” craiului de mahala
17. Etalarea publică a potenţei sexuale
Regicid ritual
În folclorul românesc
În Vechiul Testament
Hiperpotenţa sexuală a suveranului
Expunerea (im) potenţei sexuale
18. Probarea publică a impotenţei sexuale
Impotenţă sexuală şi politică
Proba cu martori
Mirele impotent şi suplinitorul potent
19. Spitalul şi farmacia amorului
Opiu, haşiş şi alte afrodiziace
Tinctură de cantaride
Băi şi frecţii excitante
20. Literatura erotică în epocă de tranziţie (1774-1866)
Amendarea prostului gust şi a erotismului trivial
Filimon & Caragiale
Bogdan-Duică, Vianu, Papadima, Călinescu
Patologie erotică
Kitsch-ul, o maladie a societăţilor în tranziţie
21. Năravuri sexuale în recluziune
Fantezii erotice: Zburătorul
Masturbare
Zoofilie
Urmuz
Geo Bogza & Emil Brumaru
Mateiu Caragiale & G.M. Zamfirescu
Vasile Voiculescu
Mircea Eliade
Dimitrie Cantemir
Istorie, religie şi mit
22. Legături primejdioase
Homosexualitate, înnăscută sau dobândită
Împerecheri (ne) îngăduite

Femeia deasupra bărbatului
Lilith – femeia răzvrătită sexual
23. Împreunări sexuale silite
Violul – un „abuz uzual”
Constrângere vs consimţire
Ius primi occupanti în Antichitatea greco-romană
Violuri colective în ţările române
„Dreptul” învingătorului în secolul XX
24. „Dreptul” naşului
Arhaice obiceiuri de nuntă
Vechi proverbe populare
Privilegiile sexuale ale naşului în literatura populară şi în cea cultă
Cântecul nunului: impotenţa mirelui şi potenţa naşului
Naşul ca iniţiator (sexual) al mirelui: identificarea miresei
Penetrarea de către naş în cetatea miresei
„Dreptul” naşei
25. „Dreptul” domnitorului
„Mi-au dat sultanul domniia”
Potenţă politică şi sexuală
Spectacole erotice rituale
Femeia – „trofeu militar”
26. „Dreptul” suzeranului
Dregătorii sultanului suzeran
Generalii ţarului suzeran
„Adulteriul şi despărţeniile”
27. „Dreptul” moşierului, „dreptul” arendaşului
De la „dreptul” domnitorului la cel al boiernaşului
„Dreptul” de fecundare al seniorului
Manea: „Drăgăstosu’ fetelor”
Toma Alimoş: „Cucoana nu ţ-am pupat”
„Dreptul” arendaşului
28. „Dreptul” boierului asupra roabelor ţigănci
Ius primae noctis
Frecatul picioarelor boierului
Ţiganca focoasă: stereotipii etnice şi erotice

Ţigăncuşa de la ietac
Boierul conservator vs boierul reformator
29. Iniţierea sexuală a fetelor
Ţiganca bătrână în spaţiul românesc
Iniţierea sexuală a fetelor în Orient
30. „Dreptul” beizadelei
Transferul de putere
Agresivitate în haită
31. „Dreptul” jupânului
„Dreptul” jupânului evreu
„Păcatul sodomiei”
„Dreptul” jupânesei. „Triunghiul sexual” la Caragiale şi Slavici
„Amantul ginere”
32. „Dreptul” socrului asupra nurorii
Interdicţia incestului
Socrul care trăieşte cu nora în cultura tradiţională rusă
Îmbătrânirea prematură a fetelor
Tatăl-socru: iniţiator sexual al fiului şi deflorator al nurorii
33. „Dreptul” stareţului
„Fă ce zice popa, nu ce face popa!”
„Mă-nchin la icoane/ Cu ochii la cocoane”
Bărbaţi vs femei: izolare şi discriminare
„Dreptul igumenilor asupra ţigancelor”
Homosexualitate şi pedofilie în mânăstiri
34. „Dreptul” oaspetelui
Ospitalitate şi sexualitate în Orient
Întâmpinarea oaspetelui în Europa: cu pâine, sare şi fecioare
Virtutea ospitalităţii vs viciul toleranţei
35. Avangardiştii şi „erotizarea proletariatului”
„Pornografie şi atentat la bunele moravuri”
Bogza: „Să turbeze de ciudă fetele burgheze”
Luca: „L’érotisation sans limites du prolétariat”
„Noua stângă”: studenţi vs proletari
Populaţie şi copulaţie

„Senucigaşii” Paul Celan şi Gherasim Luca
Bataille: „Munca reduce exuberanţa sexuală”
Note şi bibliografie
Lista ilustraţiilor
Index de nume